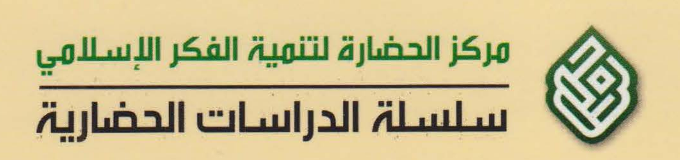


الفكر والاجتهاد

دراسات في الفكر الإسلامي الشيعي

زكي الميلاد

زكي عبد الله أحمد الميلاد

- من مواليد محافظة القطيف، المملكة العربية السعودية، سنة ١٣٨٥ هـ/١٩٦٥م.
- متخصص في الدراسات الإسلامية, وباحث في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة.
- رئيس تحرير مجلة الكلمة، فصليّة فكريّة تصدر من بيروت.
- حائز على لقب دكتوراه الإبداع من الاتحاد العالمي للمؤلفين، بتاريخ: ٢٠٠٣/١/٢٥م.
- عضو ومستشار في عدد المجلات الفكرية والمؤسسات البحثية.
- له عدد من الدراسات المنشورة في مجلات علمية، أو مقدمة إلى مؤتمرات علمية في عدد من بلدان العالم.

من مؤلّفاته:

١- الإسلام والمرأة: تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة، عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ٢٠٠٨م.

٢- المسألة الحضارية: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيّر؟، عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م.

٣- الفكر الإسلامي تطوراته ومساراته المعاصرة، عن دار الهادي، ٢٠٠١م.

الفكر والاجتهاد
دراسات في الفكر الإسلامي الشّيعي

زكي الميلاد

الفكر والاجتهاد
دراسات في الفكر الاسلامي الشّيعي



المؤلف: زكي الميلاد

العنوان: الفكر والاجتهاد: دراسات في الفكر الإسلامي الشّيعي

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

الإخراج: هوساك كومبيوتر برس

تصميم الغلاف: حسين موسى

طباعة: DB UK 03 336218

الطبعـــة الأولى: بيروت، 2016

ISBN: 978 - 614 - 427 - 081 - 3

Thought and Jurisprudence
Studies in Shiite Islamic Thought

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط 5 ـ خلف الفانتزي وُرلد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) فاكس: 820378 (9611) ص. ب 25/ 55

info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات



كلمة المركز

العقل ودوره في المعرفة الدينية من المسائل التي يمكن القول إنّها لازمت الاشتغال الاجتهادي في حقول العلوم الإسلاميّة كلّها من الكلام إلى الفقه والأخلاق والتفسير وغيرها من العلوم التي دارت حول الدين وقضاياه. وتحوّل هذا المصدر المعرفيّ والبحث عن حدود دوره في إنتاج المعرفة ومدى الإذن له بالدخول إلى ساحة الدين والنصّ الدينيّ المقدّس محورًا للنقاش وأساسًا تُبنى على الموقف منه مدارس واتّجاهات وتيّارات كان لها في التقليد الإسلاميّ حضورٌ بارزٌ وما زال لكثيرٍ منها مثل هذا الحضور.

وعن دور العقل وأثره في المعرفة الدينيّة تدور أبحاث هذا الكتاب. ويحاول الكاتب فيه معالجة هذه المسألة، والامتياز الذي ربّما يحقّ لنا أن ندّعيه لهذا الكتاب هو أنّه لا يعالج الفكرة في الهواء الطلق وبنظرة عامّة؛ وإنّما يعالجها عند مجموعة من الفقهاء أو الفلاسفة أو التيّارات الفكرية كان لها من العقل موقفٌ ولها فيه رأيٌ. والنتيجة التي يخلص إليها هي أنّ الفكر الإماميّ كان فكرًا عقليًا عقلانيًا على العموم. وأما التيّارات التي كان لها من العقل موقفٌ سلبيٌّ فهي استثناء في مسار التفكير الاجتهادي عند الإماميّة.

وقد استعرض الكاتب في كتابه مراحل تشكّل الموقف الإمامي من

العقل وعكف بعد ذلك إلى دراسة عدد من النماذج منهم المحقق الداماد الذي لم يحظ بما يستحقّ من الشهرة في الأوساط الأكاديمية، وتوقّف مليًّا عند صدر الدين الشيرازي لما بينه وبين أستاذه آنف الذكر من صلة ينبغي أن يُكشف النقاب عنها؛ لتتضح صورة التأثير والتأثّر المتبادلة بين الرجلين. ثم بعد ذلك وقف عند الاستثناء الذي أشرنا إليه وهو الحركة الأخباريّة التي نشطت مدّة من الزمن في التقليد الإماميّ ثم انحسر دورها وخبا وهج نشاطها وما زال حتّى عصرنا هذا. ومهما يكن الأمر فإنّ الكتاب بتقديرنا يقدّم صورة على درجة من الوضوح عن موقع المدارس العلمية الإمامية من العقل وحدود دوره.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2016

مقدّمة

صورة الفكر الإسلاميّ الشيعيّ في التاريخ هي صورة الفكر الذي اكتسب القدرة على البقاء والاستمرار، مع كلّ ما تعرّض له من قمع واضطهاد، ومن حصار وتضييق، ومن إلغاء وإقصاء، ومن جهل وتجاهل، مع كلّ هذه المحن والتحدّيات والسياسات القاسية والمستمرّة، بقي الفكر الإسلاميّ الشيعيّ في التاريخ ثابتًا ومحافظًا على ذاتيّته، ووجوده، وعطائه، وحركته، وبلا توقّف.

وما يثير الدهشة أنّ الفكر الإسلاميّ الشيعيّ لم يحافظ على وجوده في التاريخ فحسب؛ بل احتفظ كذلك بديناميّته، وعرف بحسّ الحركة، وتميّز بهذا الحسّ، وظلّ متغلّبًا على مظاهر السكون ومتخطّيًا آفات الجمود، وهذا الذي ضمن له إثبات وجوده في التاريخ، والقدرة على عبور الأزمنة، فثمّة تلازم بين الوجود والديناميّة، فالوجود كاشف عن الديناميّة، ولولا هذه الديناميّة لما حصل هذا الوجود وتحقّق، ومن الثابت أنّ السكون سبيل إلى الفناء والحركة سبيل إلى البقاء.

ومنشأ هذه الديناميّة وحسّ الحركة في الفكر الإسلاميّ الشيعيّ نابع من مبدإ الاجتهاد الذي بقي مفتوحًا، ولم يغلق على الرغم من جميع المحن الفكريّة والتاريخيّة، وهو المبدأ الذي ميّز الفكر الإسلاميّ الشيعيّ وأعطاه

صفة التفوّق، وأصبح متفردًا به على باقي المدارس الفكريّة الإسلاميّة الأخرى التي اضطرّت إلى إغلاق باب الاجتهاد منذ وقت مبكر، وسمحت باستعمال عبارة «إغلاق باب الاجتهاد» في مجالها التداوليّ، مع ما لهذه العبارة من مفاعيل وتأثيرات نفسيّة وفكريّة، وتقصّدت هذه المدارس وضع شروط تعجيزيّة لسدّ الطريق على الاجتهاد، وجعله بابًا مغلقًا من الناحية الفعليّة، حتى لو عدّ مفتوحًا من الناحية النظريّة.

ويتّصل بهذا المعنى المقولة الشهيرة التي عرّف بها الدكتور محمد إقبال؛ حين عدّ الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام، مكوّنًا بهذه المقولة علاقة بين الاجتهاد والحركة؛ العلاقة التي تعني أن يتقدّم الاجتهاد على الحركة ولا يتأخّر عنها أو ينقطع وينفصل، وألّا تتقدّم الحركة على الاجتهاد ولا تسبقه أو تنقطع عنه وتنفصل، فلا اجتهاد بلا حركة، ولا حركة بلا اجتهاد.

وبفضل الاجتهاد أصبح الفكر الإسلاميّ الشيعيّ متنبّهًا لذاته، ومتّسمًا بحالة اليقظة، ومتحسّسًا دائمًا فعل الاجتهاد، وناظرًا إلى حركته وملتفتًا إليها، ونافيًا عنها حالة السكون، ومتعاملًا مع الاجتهاد بوصفه فعلًا مستمرًّا لا يتوقّف ولا يغلق ولا يكتمل، وبوصفه كذلك فعلًا محفّزًا على الإبداع والتجديد والابتكار.

هذا هو الحسّ الذي لا يكاد يفارق من يحتفظ بعلاقة مع الاجتهاد، الحسّ الذي يجعل صاحبه مسكونًا بهاجس التفكير النقديّ، ومهمومًا بذهنيّة الاستقلال والتمايز والاختلاف عن الآخرين من الأقران لا أقلّ في بعض المسائل، إثباتًا للذات وتحقيقًا لفعل الاجتهاد.

وفي نطاق العلاقة بين الفكر والاجتهاد تتحدّد فصول هذا الكتاب؛ الفصول التي تكشف عن بعض ملامح الديناميّة الاجتهاديّة في الفكر الإسلاميّ الشيعيّ وعناصرها، وتحديدًا في بعض الأبعاد المهمّة مثل: الفقه، وأصول الفقه، والفلسفة، والاجتماع السّياسيّ.

آمل أن يسهم هذا الكتاب في تقديم معرفة تشجّع على التواصل والانفتاح، وتكسر قيود القطيعة والانغلاق؛ معرفة تتّخذ من الأمّة الجامعة أساسًا، ومن الأخوّة الإسلاميّة مبدأ، ومن العدل والإنصاف أصلًا وسلوكًا.

والله وليّ التوفيق

زكي الميلاد

الفصل الأوّل

الفكر الإسلاميّ الشيعيّ والاختبارات التاريخيّة

1ـ الاختبار الأوّل: في القرن الثاني الهجريّ

ما بين العصرين القديم والوسيط في المجال الإسلاميّ، مرّ الفكر الإسلاميّ الشيعيّ بأربعة اختبارات فكريّة، كانت مؤثّرة وخطيرة للغاية، خرج منها سالمًا ومتفوّقًا، محافظًا على توازنه وتماسكه الفكريّ والروحيّ، ولم يتقهقر أو يتراجع أو ينتكس، وهذه الاختبارات الفكريّة الأربعة هي:

الاختبار الأوّل: في القرن الثاني الهجريّ ظهرت في ساحة المسلمين ما عرف بجماعة المعتزلة، وهي أوّل حركة عقليّة تكوّنت في تاريخ الإسلام الفكريّ، وقد عدّها الدكتور إبراهيم مدكور (1902ـ1996م)، من أخصب المدارس العقليّة في الإسلام[1]، ومثّلت هذه الجماعة في نظر الدكتور علي سامي النشار (1335ـ1400هـ/ 1917ـ1980م)، ريادة ما يسمّى بالعقلانيّة، ومنها بدأ الإبداع الفلسفيّ في الإسلام[2].

هذه الجماعة وجدت في موقف الإسلام من العقل ما جعلها تتمسّك بدوره وتعلي من شأنه، ومثّلت أهمّ محاولة لاستكشاف هذا الدور في

---

(1) انظر: إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه**، ج2، ص36.

(2) انظر: علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج1، ص8.

المجال الإسلاميّ، ومن هذه الجهة فإنّها تعدّ في نظر بعضٍ حركة فكريّة متقدّمة، أسهمت في تقدّم الثقافة الإسلاميّة وازدهارها.

والمفارقة أنّ هذه الجماعة قد جوبهت في المجال الإسلاميّ السنّيّ بمعارضة شديدة وعنيفة، وتعرّضت للحصار والتضييق، ما أدّى إلى تراجعها وتقهقرها مع مرور الوقت، حتى أطيح بها، ومن ثمّ تلاشت واضمحلّت، وما بقي منها اليوم إلّا مجرّد بقايا أثر لا يكاد يذكر.

وبخلاف هذا الموقف تمامًا، تعامل الفكر الإسلاميّ الشيعيّ مع هذه الجماعة بإيجابيّة وتفاعل وانفتاح، ولم يسجّل التاريخ على الفكر الإسلاميّ الشيعيّ أنّه كان طرفًا في هذه المجابهة، والإقصاء، والإلغاء، والمواجهة التي تعرّضت لها هذه الجماعة.

وهذا الموقف يسجّل تاريخيًّا للفكر الإسلاميّ الشيعيّ، ويكشف من وجه آخر عن إحدى صور العلاقة بين الفكر الإسلاميّ الشيعيّ وحركة العقل والعقلانيّة في المجال الإسلاميّ.

ومع تراجع المعتزلة، وتقدّم خصومهم الذي دام واستمرّ منذ ذلك الوقت إلى اليوم، تغيّرت صورة الموقف تجاه العقل والعقلانيّة في ساحة الفكر الإسلاميّ، وأصبحت شبهة الاعتزال والمعتزلة تلاحق كلّ من يدعو إلى العقل والعقلانيّة، من دون فرق أو تمييز بين من يقترب من المعتزلة ومن يبتعد عنهم، وبين من يتفّق معهم ومن يختلف.

ودلّ على ذلك ما ذكره الدكتور عبد الحليم محمود (1328ـ1397هـ/ 1910ـ1978م)، الذي يرى أنّ «كلّ من نهج النهج العقليّ في الدين في العصر الحاضر، إنّما هو تابع من أتباع المعتزلة»[1].

---

(1) عبد الحليم محمود، **الإسلام والعقل**، ص40.

ومن صور تأثير تراجع المعتزلة في تغيّر الموقف تجاه العقل ما أشار إليه الدكتور محمّد علي الجوزو، الذي يرى أنّ المعتزلة كانوا «هم السبب في ما لجأ إليه أهل السنّة من رفض أحاديث العقل لتأثّرهم بالفلسفة»[1].

وقد وجد الدكتور الجوزو، عند حديثه عن العقل في السنّة، أنّ هذه الأحاديث بالذات «قام حولها جدل كبير بين علماء المسلمين، فمنهم من رفضها رفضًا قاطعًا، وادّعى أنّه لم يصحّ حديث واحد في العقل، ومنهم من قبل هذه الأحاديث، أو قبل قسمًا منها مع التضعيف، وذلك ربما يرجع إلى تصادم الآراء بين المعتزلة الذين غالوا في تقدير العقل، وبين أحمد بن حنبل وأهل الحديث ممن وقفوا في وجه هذه المغالاة، والتزموا بالنصّ»[2].

ولبرهنة هذا الأمر، أشار الجوزو إلى ما تشكّل من موقف تجريحيّ تجاه أوّل كتابين في فضل العقل: الكتاب الأوّل من تصنيف داود بن المحبر المتوفى عام 206هـ/ 821م، والكتاب الثاني من تأليف ابن أبي الدنيا المتوفى عام 281هـ/ 894م؛ إذ جرى تكذيب الأحاديث الواردة في هذين الكتابين حول فضل العقل.

ومن بين الأقوال الواردة في هذا الشأن، توقّف الجوزو عند قول يحيى بن معين وموقفه من ابن المحبر؛ إذ قال عنه: «صحب قومًا من المعتزلة فأفسدوه»، ووجد الجوزو في هذا القول أنّه يشير إلى نقطة مهمّة ربما تكون هي السبب الرئيس لرفض أحاديثه كلّها، وهي علاقته بالمعتزلة الذين بالغوا في تقدير العقل[3].

وحين توقّف الباحث العراقيّ الدكتور محمد شريف أحمد أمام هذه القضيّة، عدّ أنّ تغلّب خصوم المعتزلة أدّى إلى تشكّل تصوّر مريب عن

---

(1) محمّد علي الجوزو، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة، ص139.

(2) المصدر نفسه، ص135.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص138.

العقلانيّة، وإلى خصومة مفتعلة بين الدين والعقل، وحسب رأيه «أنّ رؤية الأشاعرة بشأن شكليّة القيم وتجذّرها في عقول العامّة، وتغلّبها في المنهجيّة الرسميّة، أدّت إلى ضمور دور العقل الإسلاميّ في إغناء التجارب الإنسانيّة»[1].

وعند حديثه عن المعتزلة، وفي الخاتمة، اعتبر الدكتور إبراهيم مدكور أنّه «قد أصبح واضحًا اليوم أنّ المعتزلة فتحوا أبوابًا شتى أمام الفكر الإسلاميّ، وأفسحوا السبيل للدراسات العلميّة والفلسفيّة، وفي محاربتهم واختفائهم ما أساء إلى الإسلام، وعوّق حركة التقدّم والتطوّر»[2].

والأمر الأكيد هو لو أنّ المعتزلة هي التي بقيت وتغلّبت لكانت صورة الموقف تجاه فكرة العقلانيّة عند المسلمين مختلفة عمّا هي عليه اليوم، ومن هذه الجهة يرى الكاتب المصريّ أحمد أمين (1295ـ1373هـ/ 1887ـ 1954م)، «أنّه لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين، أعني سلطان العقل وحريّة الإرادة بين المسلمين في عهد المعتزلة إلى اليوم، لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحاليّ»[3].

2ـ الاختبار الثاني: في القرن الرابع الهجريّ

في القرن الرابع الهجريّ وجد الفكر الإسلاميّ السنّيّ نفسه مضطرًّا إلى أن يعلن، ولأوّل مرّة في تاريخ الثقافة الإسلاميّة، وفي خطوة غير مسبوقة وغير متوقّعة، يعلن عن إغلاق باب الاجتهاد.

وهذه كانت أخطر أزمة فكريّة أصابت العقل الإسلاميّ في الصميم، وتأثّر منها الفكر الإسلاميّ في جميع مراحله الزمنيّة والتاريخيّة، وأعاقت تطوّره

---

(1) محمد شريف أحمد، **تجديد الموقف الإسلاميّ في الفقه والفكر والسياسة**، ص191.

(2) إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلاميّة منهج وتطبيقه**، ج2، ص45.

(3) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج3، ص70.

وتقدّمه في المجالات كافّة، وشلّت قدرته الاجتهاديّة على مواكبة تطوّرات الزمن، وتحوّلات العالم، وتجدّدات الحياة، وعلى التواصل والتفاعل مع حركة العلوم والمعارف الإنسانيّة ونهضتها.

وتكمن خطورة هذه الأزمة في أنّها حصلت منذ وقت مبكر يرجع إلى القرن الرابع الهجريّ، وبقيت هذه الأزمة، واستمرّت بكلّ تداعياتها وتراكماتها إلى اليوم، واعترف الجميع بحصولها؛ فقهاء، ومتكلمون، ومؤرّخون، وكشف هؤلاء عن خطورتها وفداحتها، وعرّفوا بالأرضيّات والسياقات التي تأثّرت بها، وكيف أجبرت هذه الأزمة على اتّخاذ هذه الخطوة بالإعلان صراحة عن إغلاق باب الاجتهاد؛ الباب الذي ما كان ينبغي له أن يغلق قطّ؛ بل ينبغي أن يظلّ مفتوحًا أبدًا.

وقيل على لسان العلماء والفقهاء والمؤرّخين إنّ إغلاق باب الاجتهاد جاء لوضع حدّ لحالة الفوضى والاضطراب التي بلغت في المجال الدينيّ والفقهيّ درجة حرجة وخطيرة، ونقل الخطيب البغداديّ في كتابه «تاريخ بغداد»، أنّ بعضًا صار يحلّل تارة، ويحرّم تارة في القضيّة الواحدة.

وقيل إنّ هذا الإغلاق جاء لإيقاف تدخّل الحكّام وأهل السياسة في أمور الشريعة والدين، وذلك بعد أن تمادى هؤلاء في تدخّلاتهم، وسوّغوا لأنفسهم هذا العمل من دون وجه حقّ، وتعمّدوا إثارة النزاع والشقاق والانقسام بين العلماء والمذاهب والجماعات، بتغليب طرف على طرف آخر، وترجيح رأي في مقابل رأي آخر، وتقريب جماعة على حساب جماعة أخرى، وهكذا... وأوضح شاهد على ذلك قضيّة خلق القرآن التي وصفت في تاريخ الثقافة الإسلاميّة بالمحنة، في إشارة إلى خطورتها، وكيف أنّها أحدثت شرخًا وانقسامًا في الأمّة، ما زال إلى اليوم حاضرًا في ذاكرة الثقافة الإسلاميّة.

وقيل إنّ هذا الإغلاق حصل في ظرف شاع فيه التعصّب المذهبيّ، الذي كرّس الخلافات، وأورث النزاعات الفقهيّة والكلاميّة، وكانت له امتدادات

وتداعيات ثقافيّة واجتماعيّة في مجتمعات المسلمين، وقد ضاقت الأمّة ذرعًا بهذا التعصّب الذي رسّخ حالة الجمود والتقليد، وعطّل حالة الإبداع والابتكار، وأخذ بعضهم يتحدّث عن حالة من الانحطاط الفكريّ والثقافيّ أصابت الأمّة.

هذه الأزمة والوضعيّات التي تولّدت منها وما ترتّب عليها، كانت لها تداعيات مباشرة على فكرة العقلانيّة، فقد أسهمت في تعطيل نموّ هذه الفكرة وتطوّرها في ساحة المسلمين، وأدّت إلى ضمورها وتراجعها، وحجبت الرؤية عنها، وقلبت طريقة النظر إليها، وغلّبت موقف الخشية منها.

ولو أنّ باب الاجتهاد بقي مفتوحًا لكانت صورة الموقف تجاه العقل والعقلانيّة في ساحة الفكر الإسلاميّ مختلفة عمّا هي عليه اليوم.

وبخلاف هذا الموقف تمامًا، ما حصل في المجال الإسلاميّ الشيعيّ الذي لم يتعرّض للأزمة الفكريّة والسياسيّة التي تعرّض لها الفكر الإسلاميّ السنّيّ، ولم يجد نفسه في كلّ الأزمنة التي مرّت عليه في موقف الاضطرار إلى أن يغلق باب الاجتهاد، الذي بقي مفتوحًا وما زال، وبفضله أصبح الفكر الإسلاميّ الشيعيّ يتّسم بالفاعليّة والديناميّة، وصار في حالة من اليقظة الفكريّة والاجتهاديّة على طول الخطّ.

ومن وجه آخر، يعدّ الاجتهاد أحد أهمّ المفاهيم التي ابتكرتها المنظومة الإسلاميّة، وانفردت به الحضارة الإسلاميّة، فقد نشأ وتطوّر في الإطار الزمنيّ والتاريخيّ لهذه الحضارة، وترك تأثيرًا مهمًّا في منظومة الثقافة الإسلاميّة: مكوّناتها وتشكّلاتها، حركتها ومساراتها، هذا المفهوم بحاجة إلى حفريّات معرفيّة جديدة لاستظهار مدلولاته، والكشف عن مكوّناته العميقة والمتجدّدة والفاعلة، وبوصفه المفهوم الذي يقارب مفهوم الحداثة.

وبعد التحقيق، وجدت أنّ الاجتهاد هو المفهوم الذي يمكن أن يعادل مفهوم الحداثة عند الغرب؛ لأنّه يعبّر عن العناصر الأساسيّة المكوّنة لبنية مفهوم الحداثة، وهي عناصر العلم، والعقل، والزمن، ويتمثّلها.

هذه الفكرة طرحتها عام 2000م في دراسة نشرتها بعنوان: «الفكر الإسلاميّ المعاصر بين الحداثة والاجتهاد»، ويمكن العودة إليها في كتابين نشرتهما: كتاب «من التراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلاميّ وقضايا الإصلاح والتجديد» الصادر عام 2004م، وكتاب «الإسلام والحداثة: من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلاميّة» الصادر عام 2010م.

3ـ الاختبار الثالث: في القرن السادس الهجريّ

في القرن السادس الهجريّ، الثاني عشر الميلاديّ حصل ما بات يؤرّخ له في الدراسات الفكريّة والتاريخيّة بنهاية الفلسفة عند المسلمين، بانتصار الغزالي (450ـ505هـ/ 1058ـ1111م) صاحب «تهافت الفلاسفة»، وهزيمة ابن رشد (520ـ595هـ/ 1126ـ1198م) صاحب «تهافت التهافت»، أو تقدّم الغزالي وتراجع ابن رشد، الأمر الذي يعني توقّف الحركة العقليّة في المجال الإسلاميّ أو تعثّرها أو تراجعها.

هذه الأزمة كانت لها ارتدادات شديدة على مسارات الفكر الإسلاميّ في جميع مراحله وأطواره، وظلّت حاضرة ومؤثّرة على طول الخطّ، يتوقّف عندها المؤرّخون في دراساتهم التاريخيّة، ويتذكّرها المفكّرون في كتاباتهم الفكريّة، ويرجع إليها المتكلّمون في أبحاثهم الكلاميّة، وما زالت هذه الأزمة تحتفظ بهذا الارتداد إلى اليوم، وكأنّها حصلت بالأمس القريب، وليس في القرن السادس الهجريّ/ الثاني عشر الميلاديّ.

والانطباع الذي تشكّل إثر هذه الأزمة، أنّ الغزالي سدّد ضربة موجعة لفكرة العقلانيّة في ساحة الفكر الإسلاميّ، جمّدت فاعليّة هذه الفكرة، وشلّت قدرتها، وأعاقت نموّها، وأطفأت شعلتها، وأدخلتها في أزمة طويلة امتدّت إلى اليوم.

هذا الانطباع تكرّر وتواتر كثيرًا في كتابات تاريخيّة وفكريّة وكلاميّة،

وأشار إليه العديد من الباحثين والمؤرّخين العرب والمسلمين، وحتى الأوروبيّين: باحثين، ومستشرقين، كانوا على قناعة راسخة به.

ومن الذين أشاروا إلى مثل هذا الانطباع الكاتب المصريّ المستشار محمد سعيد العشماوي، الذي يرى أنّ الغزالي ختم على العقل الإسلاميّ نهائيًّا ودون رجعة، إلّا بمراجعة كاملة من مسلمين علماء مخلصين للدين والإنسانيّة، يكون لديهم العلم والشجاعة لمواجهة تراث شموليّ خاطئ[1].

وبحسب هذا الانطباع، يكون الغزالي بفلسفته الصوفيّة قد تغلّب في ساحة الفكر الإسلاميّ على ابن رشد وفلسفته العقليّة؛ التغلّب الذي كان إيذانًا، في نظر الدكتور محمود قاسم، بالانتصار النهائيّ لأهل الجمود والتقليد، وبسببه بدأ النوم العميق الذي استغرقت فيه البلاد الإسلاميّة طيلة سبعة قرون، والذي ما زال باسطًا ذراعيه على كثير من هذه البلاد حتى يومنا هذا[2].

ومن جهته، يرى الدكتور محمد عابد الجابري (1936ـ2010م)، أنّ الغزالي قد كرّس وضعيّة العقل المستقيل، الذي يتّسم بفقدان الثقة في العقل، في حين انتقلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا، وخلقت هناك تيّارًا فكريًّا ثوريًّا، حرّك عجلة التقدّم بالصورة التي مكّنت العلم، في ما بعد، من أن يقوم بدوره التاريخيّ في النهضة الأوروبيّة الحديثة[3].

إذا كانت هذه الفلسفة قد توقّفت أو تراجعت أو أصيبت بنكسة وأزمة، فإنّ من الثابت أنّها قد تجدّدت واستمرّت في المجال الإسلاميّ الشيعيّ، وتحديدًا مع مدرسة أصفهان الفلسفيّة، ومع فلسفة صدر الدين الشيرازيّ (979ـ1050هـ/ 1571ـ1640م) بشكل أخصّ؛ صاحب مدرسة الحكمة المتعالية.

---

(1) انظر: محمد سعيد العشماوي، **العقل في الإسلام**، ص72.

(2) انظر: محمود قاسم، **الإسلام بين أمس وغده**، ص55.

(3) انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربيّ**، ص336ـ339.

ويعدّ المستشرق والفيلسوف الفرنسيّ الشهير هنري كوربان (1903ـ 1978م) أحد أكثر الغربيّين دفاعًا عن هذا الرأي، وقد بذل جهدًا واضحًا ومتماسكًا في برهنته، وحسب رأيه إنّ من اللغو الباطل القول بأنّ الفلسفة بعد الغزالي قُيِّض لها أن تنتقل إلى غرب العالم الإسلاميّ، وإنّه من الخطإ أيضًا الزعم بأنّ الفلسفة لم تقم لها قائمة بعد تلك الضربة التي وجّهها لها الغزالي، ويرى أنّ الفلسفة قد بقيت مزدهرة في الشرق[1].

ويضيف كوربان: إنّ أعمال ابن رشد فيلسوف قرطبة، إذا كانت قد أعطت بترجمتها اللاتينيّة ما يسمّى في الغرب بالرشديّة التي طغت على السينويّة اللاتينيّة، فإنّ الرشديّة في الشرق قد مرّت مرورًا غير ملحوظ، ولم تُعرف فيه مدرسة ابن رشد، ولم يُنظر إلى نقد الغزالي للفلسفة على أنّه وضع حدًّا للسنّة التي ابتدأها ابن سينا، ولا حتى فهمت انتقادات الغزالي على حقيقتها، التي غالبًا ما فسّرها مؤرخو الفلسفة الغربيّون على أنّها كانت بمثابة ضربة قاضية للفلسفة.

وقد غرب عن بال هؤلاء كذلك، ما كان يحدث في الشرق، حيث مرّت مؤلّفات ابن رشد دون أثر ملحوظ، فلا دار في خلد نصير الدين الطوسيّ (597ـ672هـ/ 1201ـ1274م)، أو المير داماد (969ـ1041هـ)، أو هادي السبزواريّ (1212ـ1289هـ/ 1797ـ1873م) ما تعلّقه تواريخ الفلسفة عند الغربيّين من أهميّة ومعنى على ذلك النقاش الجدليّ، الذي دار بين الغزالي وابن رشد؛ بل إنّنا إذا أوضحنا لهم ذلك لأثار الأمر دهشتهم كما يثير دهشة خلفهم اليوم[2].

وما يريد أن يصل إليه كوربان هو أنّ مدرسة أصفهان الفلسفيّة في القرن السادس عشر الميلاديّ، مثّلت ظاهرة لا نظير لها في مكان آخر من العالم

---

(1) انظر: هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ص291.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص43ـ370.

الإسلاميّ؛ إذ كان يعدّ أنّ باب الفلسفة قد أغلق منذ أيّام ابن رشد، واعتاد المؤرّخون أن يروا في الرشديّة الكلمة الأخيرة في الفلسفة العربيّة، في حين تقدّم لنا الفلسفة الإسلاميّة في الشرق، وعوضًا عن ذلك، معينًا لا ينتهي من المناهل والثروات الفكريّة[1].

وأشار إلى هذا الرأي أيضًا الدكتور ماجد فخري عند حديثه عن صدر الدين الشيرازيّ الذي قال عنه إنّه آخر المؤلّفين الموسوعيّين في الإسلام، حيث يرى أنّ إنتاجه «الضخم نقض بليغ للرأي الذي أخذ به العديدون من مؤرخي الفلسفة الإسلاميّة في العصر الوسيط، وهو أنّ الغزالي تمكّن في نهاية القرن الحادي عشر من توجيه ضربة قاصمة إلى الفلسفة، لم تستطع بعدها النهوض»[2].

أمّا عند الإيرانيّين: باحثين، ومفكّرين، ومؤرخين، فإنّ هذا الرأي من المسلّمات التي لا تقبل الجدل عندهم، ولا يمكن دحضه بأيّ شكل من الأشكال، وقد ظلّوا مدافعين عن هذا الرأي على طول الخطّ.

الأمر الذي يعني أنّ الحركة العقليّة ظلّت فاعلة ومستمرة في ساحة الفكر الإسلاميّ الشيعيّ، ولم تنقطع أو تتوقّف، وفي تطوّر آخر انتقلت هذه الحركة العقليّة إلى ساحة أصول الفقه، الحقل الذي أصبح الأكثر تعبيرًا عن موقف الفكر الشيعيّ تجاه العقل والعقلانيّة.

ومن يريد التعرّف إلى النزعة العقلانيّة عند الشّيعة الإماميّة عليه الذهاب إلى أصول الفقه، فهو الحقل الذي برع فيه علماء الإماميّة، وتجلّت فيه عبقريّتهم الفكريّة والأصوليّة، وفي ساحته خاضوا معاركهم النقديّة والحجاجيّة انتصارًا للعقل والموقف العقليّ.

وقد كشف علم أصول الفقه عن نزعة عقليّة فاعلة ومؤثّرة عند المدرسة

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص92ـ332.

(2) ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ص476.

الإماميّة، بشكل يمكن القول إنّ الشّيعة الإماميّة أصحاب نزعة عقليّة حقيقيّة، ومن يريد التعرّف عليها، والتواصل معها، فعليه الذهاب إلى أصول الفقه، قبل الذهاب إلى أيّ حقل آخر.

4- الاختبار الرابع: في القرن الحادي عشر الهجريّ

في مطلع القرن الحادي عشر الهجريّ ظهرت في ساحة المسلمين الشّيعة نزعة فكريّة ودينيّة، عرفت بالنزعة الأخباريّة، ارتبطت في وقتها بالمحدّث محمد أمين الإسترآباديّ (ت 1033هـ)، الذي كشف عنها، وعرف بها، وروّجها في كتابه (الفوائد المدنيّة).

وكان لهذه النزعة تأثير واسع، في زمنها، في طبقة مهمّة من رجال الدين الشّيعة، وامتدّت إلى معظم الحواضر والمراكز العلميّة والدينيّة وأبرزها عند المسلمين الشّيعة، وفي طليعتها مدينتا النجف وكربلاء العراقيّتان، ومدينة أصفهان الإيرانيّة، ووصلت إلى البحرين على ساحل الخليج.

وأحدثت هذه النزعة انقسامًا حادًّا، هو الأشدّ من نوعه، حصل بين رجال الدين الشّيعة في الفترة ما بين القرن الحادي عشر والنصف الأوّل من القرن الثالث عشر الهجريَّين، وكانت لهذا الانقسام تأثيرات وتداعيات حسّاسة وحرجة، امتدّت إلى المجالات كافّة: الدينيّة، والثقافيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة.

وظهرت هذه النزعة ردّ فعل في مقابل تطوّر الفكر العلميّ عند المسلمين الشّيعة في مجال أصول الفقه، رافضة هذا المنحى، ومعارضة مسلكه العقليّ وموقفه تجاه العقل.

هذه النزعة وضعت الفكر الشيعيّ أمام امتحان صعب وخطير، وكادت أن ترتدّ به إلى الوراء، وتقلب عليه مساراته ومسلكيّاته الفكريّة والعلميّة، وتغيّر في نمط رؤيته لذاته، ورؤيته للعالم.

والطريقة التي جوبهت بها هذه النزعة داخل المجال الشيعيّ، كشفت

عن مدى الوعي بخطورة هذه النزعة، خاصّة من جهة الموقف تجاه العقل والعقلانيّة، ولو تغلّبت هذه النزعة لكان الفكر الشيعيّ اليوم في وضع آخر تمامًا، في وضع لا يكاد يكون له لا أثر ولا تأثير في حركة العصر.

وما ينبغي الإشارة إليه أنّ ظهور الاتّجاه الأخباريّ مثّل أعظم باعث في طريق نهضة الفكر العلميّ الأصوليّ وتقدّمه عند الإماميّة، ولولا ظهور هذا الاتّجاه وما مثّله من تحدٍّ عنيف، ما وصل أصول الفقه والفكر العلميّ الأصوليّ إلى ما وصل إليه اليوم من تجدّد وازدهار.

ومن جانب آخر، فإنّ هذا التحدّي تركّز بصورة أساسيّة في ساحة العقل. وفي هذه الساحة كانت المعركة الفكريّة العنيفة بين الاتّجاهين الأصوليّ والأخباريّ، الأمر الذي اقتضى من الاتّجاه الأصوليّ أن يدخل هذه المعركة، بسلاح العقل انتصارا به، وانتصارا له.

وبهذا السلاح تغلّب الاتّجاه الأصوليّ على الاتّجاه الأخباريّ وتفوّق عليه، وكسب المعركة، واصطفّ إلى جانبه الجمهور الشيعيّ العام.

ومن هنا، فإنّ الاتّجاه الأخباريّ شكّل باعثًا قويًّا في الكشف عن الجوانب العقليّة في أصول الفقه، وفي تأصيلها وتقعيدها، والتوسّع فيها بالطريقة التي جعلت المنحى العقليّ يصبح من أبرز ملامح الفكر العلميّ الأصوليّ عند الإماميّة.

في هذا الاختبار تمكّن الفكر الإسلاميّ الشيعيّ من التغلّب على النزعة السلفيّة الشديدة، التي ظهرت في داخله، ومن الانتصار النهائيّ عليها، وتحويل وضعيّتها من التأثير في المركز إلى التأثير في الهامش، وهذا هو حالها اليوم في البيئات والمجتمعات التي ظهرت فيها.

وبخلاف هذا الوضع تمامًا ما حصل في المجال الإسلاميّ السنّيّ، الذي تقدمت النزعة السلفيّة في ساحته، وحافظت على قوّة تأثيراتها في ساحة المركز وليس في ساحة الهامش، وهذه الحالة لشدّة وضوحها ليست بحاجة إلى البرهنة.

وكشف عن ذلك ما ختم به الشيخ مصطفى عبد الرازق (1302-1366هـ/ 1885-1946م) في الأسطر الأخيرة من كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة» بقوله: «أمّا النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعريّة ومذهب ابن تيميّة، وإنّا لنشهد تسابقًا في نشر كتب الأشعريّ وكتب ابن تيميّة وتلميذه ابن القيم، ويسمّي أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفيّة»[1].

وتصلح هذه المفارقة ما بين تغلّب الفكر الشيعيّ على نزعته السلفيّة، وتوسُّع هذه النزعة في الفكر السنّيّ، تصلح في تفسير ما حدث في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة من توتّرات ونزاعات وسجالات مذهبيّة، وما زال يحدث.

هذه الاختبارات الفكريّة والتاريخيّة الممتدّة ما بين القرن الثاني والقرن الثالث عشر الهجريّ، والانتصار فيها كشف من جهة عن تطوّر الحركة العقليّة في الفكر الشيعيّ، وبقاء هذه الحركة وديمومتها، وهي التي ألهمت الفكر الشيعيّ ديناميّات التطوّر والتجديد.

---

(1) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ص295.

الفصل الثاني

أصول الفقه وتطوّر فكرة العقلانيّة
في الفكر الإسلاميّ الشيعيّ

1- أصول الفقه والمقولات العقليّة

في أصول الفقه عند المسلمين الإماميّة وردت العديد من المقولات التي تلفت الانتباه بشدّة إلى فكرة العقل والعقلانيّة، وتواردت، ولم تكن هذه المقولات مجرّد مقولات عاديّة أو عابرة أو هامشيّة، كما لم تكن مجرّد مقولات بسيطة أو ضعيفة أو باهتة من جهة المعنى، والمحتوى، والمضمون؛ بل كانت مقولات تتّصف بدرجة عالية من الأهميّة والفاعليّة والتأثير، رجع إليها كلّ الذين درسوا وبحثوا وكتبوا في هذا الفنّ، من علماء الأصول، ومن الباحثين والمشتغلين بهذا الحقل، وتوقّفوا عندها، ونظروا فيها.

من هذه المقولات التي نقصدها: مقولة بناء العقلاء أو السيرة العقلائيّة، ومقولة المستقلّات العقليّة والمستقلّات غير العقليّة، ومقولة ما حكم به العقل حكم به الشرع، ومقولة إنّ الشارع سيّد العقلاء ورئيسهم، إلى مقولة إنّ العقل دليل رابع إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع.

والملاحظ أنّ هذه المقولات قد جرى صياغتها بطريقة تلفت الانتباه على تراكيبها اللغويّة واللسانيّة، وبشكل يكسبها مزيدًا من العناية والاهتمام، وجاءت متناغمة مع طريقة صياغة أصول الفقه؛ الصياغة التي اتّصفت بدرجة عالية من الدقّة والضبط والإحكام، وعدّت واحدة من أبرز سمات هذا الفنّ

الذي حافظ على تخصّصه وتماسكه، وبقي بعيدًا عن الخوض فيه كتابةً وتصنيفًا مَنْ هم خارج دائرة أهل الاختصاص، ولم يعرف الهرج والمرج أو التطفّل والعبث.

لهذا، فإنّ مقولات هذا الفنّ تتّسم عادة بالتماسك والإحكام، ومنها تلك المقولات التي أشرنا إليها، واتّسمت هذه المقولات أيضًا بالتراكم والثراء في حقلها الدلاليّ، وظلّت تستقطب النظر والنقاش باستمرار، وما زالت تحافظ على هذه الديناميّة، وستظلّ تحافظ عليها بحكم طبيعتها ونوعيّتها.

وأهميّة هذه المقولات، وقيمتها، ومصدر حيويّتها وفعاليّتها، تكمن في أنّها جاءت متّصلة بجميع أبواب أصول الفقه وأقسامه، من مباحث الألفاظ في أوّل أقسام هذا الحقل، إلى مباحث التعادل والتراجيح في آخره، مرورًا بالمباحث العقليّة، ومباحث الحجّة، ومباحث الأصول العمليّة؛ وذلك حسب التقسيم الحديث الذي اعتمده الشيخ محمد رضا المظفّر في كتابه الشهير «أصول الفقه».

وفي كلّ هذه الأبواب والأقسام، كانت المقولات العقليّة حاضرة ومؤثّرة بحسب القضايا والموضوعات، ومحفّزة على النظر والنقاش، ومنبّهة على العقل دليلًا تارة، وقاعدة تارة أخرى، وكاشفة عن المدى الواسع لخطاب العقل في أصول الفقه؛ الخطاب الذي يكاد يشكّل البنية الأساسيّة لهذا الفنّ.

فالوسائل الرئيسة، التي ينبغي لعلم الأصول أن يستخدمها، مردّها في نظر السيّد محمّد باقر الصدر إلى وسيلتين رئيستين هما: البيان الشرعيّ: الكتاب والسنّة، والإدراك العقليّ، فلا تكتسب أيّ قضيّة طابع العنصر المشترك في عمليّة الاستنباط، ولا يجوز إسهامها في العمليّة إلّا إذا أمكن إثباتها بإحدى هاتين الوسيلتين الرئيستين[1].

وحين أراد الشيخ مرتضى المطهّري، تقسيم مسائل علم الأصول بشكل

---

(1) محمّد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص46.

عام، فقد قسّمها إلى قسمين: قسم الأصول الاستنباطيّة وقسم الأصول العمليّة، والأصول الاستنباطيّة عنده على قسمين: القسم النقليّ ويشمل كلّ المباحث المرتبطة بالكتاب والسنّة والإجماع، والقسم العقليّ المرتبط، حسب قوله، صرفًا بالعقل[1].

وأوسع من ذلك، ما أشار إليه الدكتور عبد الهادي الفضلي، عند بحثه عن مصدر أصول الفقه؛ إذ توصّل إلى أنّ مصدر أصول الفقه هو العقل، ويراد به هنا سيرة العقلاء، وإلى هذه السيرة، حسب قول الدكتور الفضلي، ترجع كلّ المدركات العقليّة التي يذكرها الأصوليّون في أبواب الأصول، وإنّ ما ورد في نصوص شرعيّة آيات أو روايات، في قضايا الأصول، هي إقرار وإمضاء للسيرة العقلائيّة[2].

والجدير بالإشارة هو أنّ هذه المقولات المذكورة، إنّما وردت وعرفت وتواترت في كتب علماء الأصول الإماميّة ودراساتهم، وغابت ولم ترد وتعرف في كتب علماء الأصول السنّة ودراساتهم، ومتى ما وردت عندهم فالحديث عنها لا يكون إلا طارئًا ومتفرّعًا عادة، أو بقصد محاججتها والتشكيك فيها غالبًا. ومن هنا، جاء التركيز في هذا الموضوع على المدرسة الإسلاميّة الإماميّة.

2- العقل دليلا

تطوّر الفكر العلميّ الأصوليّ عند علماء الإماميّة إلى مرحلة، جرى فيها اعتبار العقل دليلًا رابعًا إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع، وهي المصادر التي باتت تعرف عند الأصوليّين بمصادر الأدلّة، أو مباحث الحجّة، أو أدلّة الأحكام، أو الأدلّة الأربعة.

---

(1) مرتضى المطهري، **تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري**، مجلّد العرفان والدين والفلسفة، كتاب: أصول الفقه، ص435.

(2) عبد الهادي الفضلي، **دروس في أصول الفقه**، ج1، ص128.

وتمثّل هذه المصادر الأربعة لبّ علم الأصول وجوهره، وتتفرّع منها جميع المسائل والقضايا الأصوليّة الأخرى، وتتّصل بها، في كلّ أقسام أصول الفقه وأبوابه.

ويعدّ هذا التطوّر الأهمّ في تاريخ تطوّر الفكر العلميّ الأصوليّ عند الإماميّة، ولم يكن تطوّرا عاديًّا بكلّ المقاييس، ولم يكن سهلًا على الإطلاق، ولا ينبغي المرور عليه من دون الالتفات إليه، والتوقّف عنده مليًّا، والتمعّن فيه عميقًا، والتبصّر في أبعاده وخلفيّاته ونتائجه، وذلك لأنّه يكشف عن موقف في غاية الأهميّة تجاه العقل، لأوّل مرّة يحصل بهذا النمط في تاريخ الثقافة الإسلاميّة.

ولشدّة أهميّة هذا التطوّر، فقد أصبح، في ما بعد، يلفت انتباه الناظرين إليه من خارج المدرسة الإماميّة لتفرّدها بهذا الموقف، ولكونه يتّصل بالعقل تحديدًا؛ العقل الذي طالما كان ساحة لمعارك فكريّة عنيفة بين المدارس الكلاميّة في تاريخ تطوّر الثقافة الإسلاميّة.

ومن الذين لفتهم هذا الانتباه، الكاتب الفلسطينيّ الدكتور رشدي عليان، الذي كان يعمل في العراق، وحينما أتيحت له فرصة الاطّلاع على عيون كتب الإماميّة في أصول الفقه، فإنّ ما لفت انتباهه بقوّة وعنف، حسب قوله، هو جعلهم العقل أحد مدارك الأحكام الشرعيّة في مقابل الكتاب والسنّة والإجماع، ووجد في هذه المسألة موضوعًا يستحقّ البحث، فوقع اختياره عليه ليكون موضوعًا لرسالته في الدكتوراة، ولم يكن بحاجة، حسب قوله، إلى أن يجهد نفسه في البحث عن موضوع آخر، بعد أن وجد ضالّته في هذا الموضوع[1].

ومضى الدكتور عليان في طريقه، وأنجز هذه الرسالة عام 1970م، وناقشها في كليّة الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة عام 1971م،

---

(1) انظر: رشدي عليان، **دليل العقل عند الشيعة الإماميّة**، ص23.

وكانت بعنوان «دليل العقل عند الشّيعة الإماميّة: بحث موضوعيّ للدليل الرابع من أدلّة الأحكام الشرعيّة مقارن بآراء المذاهب الإسلاميّة»، ونال عليها من لجنة التحكيم بعد المناقشة، مرتبة الشرف الأولى، وفي عام 1973م صدرت في كتاب في بغداد، قدّم له السيّد محمّد تقي الحكيم.

وتعدّ هذه الرسالة أوسع محاولة أكاديميّة في دراسة دليل العقل عند الشّيعة الإماميّة، وقد بذل فيها الباحث جهدًا واضحًا، مع علمه سلفًا أنّ الموضوع شاقّ، وبحاجة إلى جهد جهيد، وأشفق عليه حسب قوله معظم الذين رجع إليهم في مناقشة الموضوع من الفريقين، فعلماء الإماميّة الذين قصدهم في مدينة النجف العراقيّة، أشفقوا عليه لأنّ الموضوع من القوّة والمتانة؛ إذ يصعب على من هو خارج مدرسة الإماميّة الإلمام بكلّ جوانبه، والإحاطة بجميع أبعاده، وأشفق عليه علماء الأزهر في القاهرة، الذين كان في تقديرهم أنّ الفكرة جميلة جدًّا، لكن يوجد الكثير والكثير جدًّا من العقبات والصعاب ما يمكن أن يحول دون إخراجها إلى حيّز وجود، فزاده هذا الإشفاق من الطرفين عزمًا على المضي، وحسب عبارته «فزادني ذلك إصرارًا على ركوب متن الخطر»[1].

وفي النهاية، أنجز الدكتور عليان عملًا يستحقّ التنويه والتقدير، وبات يمثّل مصدرًا مهمًّا في مجاله، وما زال يحتفظ بهذه السمة إلى اليوم، نتيجة ندرة الكتابات في هذا الشأن.

وأمّا لجنة التحكيم فقد عدّت موضوع الرسالة خطيرًا للغاية، وأنّه لم يكتب عنه أحد من المحدثين المعاصرين، كتابة مستقلّة أو جيّدة أو جامعة[2].

وهذه اللجنة كانت مكوّنة من ثلاثة أشخاص، هم: الدكتور أحمد فهمي

(1) المصدر نفسه، ص23.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص452.

أبو سنة مشرفًا، والدكتور محمد علي السايس مناقشًا، والدكتور عبد الغني عبد الخالق مناقشًا أيضًا.

والسؤال الذي ينبغي أن يطرح، كيف حصل هذا التطوّر عند علماء الإماميّة، بالشكل الذي أوصلهم إلى جعل العقل دليلًا رابعًا، وليكون بهذه المرتبة المتقدّمة في مجال الاستنباط والبحث الأصوليّ، إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع؟

عند النظر في هذا السؤال الجوهريّ، يمكن التوصّل إلى ثلاثة أقوال متفرّقة، تقترب بصورة من الصور من الإجابة عنه، وهذه الأقوال الثلاثة هي:

القول الأوّل: أشار إلى هذا القول الشيخ محمّد أبو زهرة في كتابه «أصول الفقه»، فحين تساءل: هل للعقل موضع من الأحكام الشرعيّة، وهل المكلّف مأخوذ بما يقضي به العقل بجوار ما يقضي به الشرع؟

أجاب الشيخ أبو زهرة بالقول: «لقد قال الشّيعة من علماء المسلمين، إنّ العقل مصدر فقهيّ في ما لم يرد به كتاب أو سنّة، على أنّهم يعرفون السنّة بمعنى أوسع، ولكن اعتباره مصدرًا من مصادر الفقه الإسلاميّ عند الإماميّة على أساس من الشرع، فبإذن منه جعل لهم الحقّ في الأخذ بما يشير إليه العقل»[1].

وفي نظر الشيخ أبو زهرة أنّ الحقّ في الخلاف بين الشّيعة وجمهور المسلمين، في عدّ العقل دليلًا حيث لا نصّ، وعدم عدّه دليلًا، أساسه هو الخلاف في مسألة التحسين العقليّ.

ومن هذه الجهة، يصل الشيخ أبو زهرة إلى القول الذي نريد الالتفات إليه، والتوقّف عنده؛ إذ يرى أبو زهرة أنّ عدّ العقل دليلًا عند الشّيعة الإماميّة جاء بتأثير أتباع منهج المعتزلة، وحسب قوله «فالشّيعة الإماميّة لأنّهم

---

(1) محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص69.

ينهجون منهج المعتزلة في العقائد، اعتبروا العقل مصدرا من النصوص، وجمهور الفقهاء حيث لا ينهجون منهج المعتزلة لم يعتبروه أصلًا»[1].

القول الثاني: أشار إلى هذا القول الشيخ مرتضى المطهّري، الذي يرى أنّ هذا التطوّر الذي حصل عند الشّيعة الإماميّة في عدّ العقل دليلًا رابعًا، إنّما جاء على خلفيّة السعي نحو إظهار التناغم والانسجام مع جماعة المسلمين، فحين قال هؤلاء إنّ أدلّة الأحكام الشرعيّة أربعة، وبتأثير الانسجام مع هذا الموقف، حاول علماء الإماميّة تربيع أدلّة الأحكام أيضًا، فقالوا بدليل العقل ليكون بدلًا من دليل القياس عند جمهور المسلمين السنّة.

وحسب قول الشيخ المطهّري «إنّ علماء الشّيعة كانوا دائمًا يسعون إلى التزام جانب الوحدة والاتفاق في الأسلوب، والانسجام مع جماعة المسلمين، من ذلك مثلًا أنّ أهل السنّة يرون الإجماع حجّة، وينزّلونه منزلة تقرب من القياس، من حيث الأصالة والموضوعيّة، والشّيعة لا يقبلونه كذلك؛ بل يقبلونه بشكل آخر، ولكنّهم في سبيل الوحدة، واتفاق الأسلوب أطلقوا اسم الإجماع على ما يقبلونه، فالشّيعة كانوا قد قالوا إنّ الأدلّة الشرعيّة أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، أي اعتبروا العقل بدلًا من القياس»[2].

القول الثالث: أشار إلى هذا القول الشيخ محمّد رضا المظفر، الذي قدّم شرحًا تاريخيًّا قيمًا ومهمًّا لتطوّر مفهوم العقل في الدراسات الأصوليّة عند الإماميّة، ويفهم من كلامه أنّ هذا التطوّر وتراكمه التاريخيّ هو الذي أسهم في تجلية دليل العقل وتنقيحه، بالشكل الذي يكون دليلًا شرعيًّا رابعًا عند علماء الإماميّة المتقدّمين.

---

(1) المصدر نفسه، ص70.

(2) مرتضى المطهري، **تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري**، مجلد: الثورة والدولة، كتاب: الاجتهاد في الإسلام، ص351.

وحسب شرحه التاريخيّ، يرى الشيخ المظفر أنّ أقدم نصّ وجده في الإشارة إلى دليل العقل في دراسات الأصوليّين، هو ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى عام 413هـ، في رسالته الأصوليّة التي نقلها الشيخ الكراجكي، في هذه الرسالة لم يذكر الشيخ المفيد الدليل العقليّ من جملة أدلّة الأحكام، وإنّما ذكر أنّ أصول الأحكام ثلاثة هي الكتاب، والسنّة النبويّة، وأقوال الأئمّة (ع)، ثمّ ذكر أنّ الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول، ثلاثة أيضًا هي اللسان، والأخبار، وأوّلها العقل، وقال عنه: هو سبيل إلى معرفة حجيّة القرآن ودلائل الأخبار.

وأوّل من وجده الشيخ المظفر يصرّح بالدليل العقليّ من الأصوليّين، هو الشيخ ابن إدريس المتوفى عام 598هـ، في كتابه السرائر، الذي قال فيه «فإذا فقدت الثلاثة -يعني الكتاب والسنّة والإجماع- فالمعتمد عند المحقّقين التمسّك بدليل العقل فيها».

وأحسن من رآه الشيخ المظفر بحث دليل العقل بحثًا مفيدًا، حسب وصفه، هو السيّد محسن الكاظميّ في كتابه المحصول، وكذلك تلميذه الشيخ محمّد تقي الأصفهانيّ صاحب الحاشية على المعالم[1].

هذه الأقوال الثلاثة، إذا نظرنا إليها بصورة مفكّكة تكون قيمتها المعرفيّة والتفسيريّة أقلّ، بينما تكون قيمتها المعرفيّة والتفسيريّة أكبر إذا نظرنا إليها بصورة مركّبة.

ومن وجه آخر، فإنّ القول الثالث هو أكثر قيمةً وتماسكًا من القولين الآخرين، فالقول الأوّل ليس ثابتًا عند علماء الإماميّة، بالصورة التي أشار إليها الشيخ أبو زهرة، ولا يمثّل سببًا تامًا في الارتقاء بالعقل ليكون دليلًا رابعًا.

ليس ثابتًا عند علماء الإمامية؛ أنّ التقارب في الموقف بين الشّيعة

(1) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص124.

والمعتزلة يعني بالضرورة تأثّر الشّيعة بالمعتزلة، حتى لو اشتهر المعتزلة بهذا الموقف، وقد يكون الحاصل هو العكس، وهذه هي الفرضيّة الغائبة واللامفكر فيها، لكنّها فرضيّة لها أساس، إذا عرفنا طبيعة العلاقة بين رجالات المعتزلة الأوائل، وبعض رجالات مدرسة أهل البيت في المدينة المنوّرة.

وهذا القول لا يمثّل سببًا تامًا؛ لأنّه حتى من دونه كان من المرجّح أن يحصل التطوّر الذي حصل فعلًا في ارتقاء العقل ليكون دليلًا رابعًا.

وأمّا بالنسبة إلى القول الثاني الذي أشار إليه الشيخ المطهّري، فهذا القول يلفت النظر إلى جانب شديد الأهميّة من جهة قيمته الدلاليّة، وهو بحاجة إلى تسليط الضوء عليه؛ لأنّه يكشف عن جانب يكاد يكون غائبًا عن الأذهان، وبعيدًا عن التداول، ويبرز المنحى التوافقيّ والتقاربيّ عند علماء الإماميّة على مستوى أصول الفقه، وهذا موقف بلا شكّ يسجّل لهم.

مع ذلك، فإنّ هذا القول مع ما له من تأثير نسبيّ لا يمثّل سببًا تامًّا أيضًا؛ لأنّ من دونه كان من المرجّح كذلك، أن يأخذ العقل طريقه في التطوّر ليكون دليلًا رابعًا.

والقول الثالث أكثر قيمة وتماسكًا؛ لأنّه أكثر قربًا من المرام، وأفصح درايةً وتفصيلًا، ولكونه استند إلى تحليل تاريخيّ كشف عن أنّ الموقف تجاه العقل عند الأصوليّين ظلّ في حالة تطوّر وتجدّد وتراكم، حتى وصل إلى ما وصل إليه.

الأمر الذي يعني أنّ هذا التطوّر لم يحصل فجأة، أو بطريقة فوريّة، أو من دون مقدّمات، أو بعيدًا عن أيّ سياق تاريخيّ، أو خارج الحراك الفكريّ والأصوليّ، وإنّما هو تطوّر استغرق وقتًا طويلًا، وارتبط بسياق تاريخيّ متحرّك، وشهد حراكًا فكريًّا وأصوليًّا متجدّدًا ومتراكمًا، حتى بلغ به هذه النتيجة في عدّ العقل دليلًا رابعًا.

إلى جانب هذه الأقوال الثلاثة، يمكن أن نضيف عاملًا مؤثّرًا في هذا النطاق، هو العامل الروائيّ المتعلّق بالروايات الشريفة التي أعطت العقل

صفة الحجّة، وجعلته إلى جانب الأنبياء والأئمّة، وهي الروايات التي عرفت وتواترت في الكتب والدراسات الأصوليّة. ومن هذه الروايات يمكن الإشارة إلى روايتين معروفتين: الرواية الأولى وردت عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) بقوله «حجّة الله على العباد النبيّ، والحجّة في ما بين العباد وبين الله العقل»[1].

والرواية الثانية وردت عن الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) مخاطبًا هشام بن الحكم قائلًا: «يا هشام، إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول»[2].

وهذا النصّ الثاني، في نظر السيّد محمّد باقر الصدر، يقرّر بوضوح، حسب قوله، وضع العقل إلى صفّ البيان الشرعيّ أداة رئيسة للإثبات[3].

ومن وجه آخر، عدّ الشيخ جعفر السبحانيّ تخصيص ما دلّ على حجيّة العقل في هذه الروايات بالمعارف والعقائد تخصيصًا بلا وجه[4].

وما يؤكّد تأثير هذا العامل الروائيّ أنّ هذه الروايات، وبالذات الرواية الثانية، دائما ما يستشهد بها في الدراسات الأصوليّة عند الحديث عن إثبات حجيّة العقل، في سياق عدّه دليلًا رابعًا لمصادر الأحكام الشرعيّة.

ومن الممكن القول إنّ إنعام النظر في هذه الروايات عند الأصوليّين قرّبهم كثيرًا من الدليل العقليّ، وزاد في ثقتهم، وألهمهم اطمئنانًا في جهتين أساسيّتين، في جهة الحجيّة بمعنى إعطاء العقل صفة الحجيّة، وفي جهة

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، كتاب: العقل والجهل، ج1، حديث 22، ص25.

(2) المصدر نفسه، ج1، حديث 12، ص16.

(3) انظر: محمّد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص59.

(4) انظر: جعفر السبحاني، **رسائل أصوليّة**، ص17.

الرتبيّة بمعنى إعطاء العقل رتبة إلى جانب الكتاب والسنّة أو البيان الشرعيّ، حسب وصف السيّد محمّد باقر الصدر.

هذا عن الأقوال التي حاولت أن تقدّم تفسيرًا في الإجابة عن: كيف أصبح العقل دليلًا رابعًا عند المدرسة الإماميّة؟ ولماذا؟

وأمّا عن منزلة الدليل العقليّ وقيمته في الدراسات الأصوليّة، فمن هذه الجهة يرى السيّد محمّد تقي الحكيم أنّ دليل العقل بالذات يعدّ من أهمّ ما عني به الأصوليّون على اختلاف مدارسهم الفكريّة، وأكثرها تركيزًا، وأنّ مسائله مشتّتة في ثنايا الكثير من الكتب الأصوليّة، وبعضها مبحوث في غير مظانّه الرئيسة في هذه الكتب[1].

وعند بحثه حول هذا الموضوع، عدّ الدكتور رشدي عليان أنّ أفضل من بحث الدليل العقليّ على الإطلاق في ما يعلم، هو الشيخ محمّد رضا المظفر في كتابه «أصول الفقه»، الكتاب الذي يمتاز بحثه حسب قول الدكتور عليان، بدقّة العبارة، وجمال العرض، وحسن التنسيق، وقد بحث الدليل العقليّ بحثًا موضوعيًّا فجرّده ممّا ألصق به، وأدخل عليه ما هو غريب عنه، كما عدّ الدكتور عليان أنّ الشيخ المظفر قدّم أفضل التعاريف وأسدّها للدليل العقليّ[2].

وفي تعريفه للدليل العقليّ، يرى الشيخ المظفّر أنّه «كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعيّ، أو كلّ قضيّة عقليّة يتوصّل بها إلى العلم القطعيّ بالحكم الشرعيّ»[3].

وبهذا المعنى صرّح، كما يقول الشيخ المظفّر، جماعة من المحققين المتأخّرين، وعقّب على ذلك بقوله «وهذا أمر طبيعيّ، لأنّه إذا كان الدليل

---

(1) انظر: رشدي عليان، **دليل العقل عند الشيعة الإماميّة**، ص10.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص114.

(3) محمّد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص125.

العقليّ مقابلًا للكتاب والسنّة، لا بدّ من أن لا يعتبر حجّة إلا إذا كان موجبًا للقطع الذي هو حجّة بذاته، فلذلك لا يصحّ أن يكون شاملًا للظنون، وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدّمات العقليّة»[1].

3- بناء العقلاء

من المقولات التي استوقفت انتباهي كثيرا خلال مطالعاتي في الكتب الأصوليّة، مقولة بناء العقلاء، وطالما تمنّيت معرفة كيف جرى التوصّل إلى هذه المقولة واكتشافها، وما هو السياق التاريخيّ والمعرفيّ لتطوّرها؟ وكيف نمت وتحدّدت بالصورة التي وصلت إليها في الدراسات الأصوليّة؟

وبعبارة أخرى: ما هو تاريخ ميلاد هذه المقولة؟ من أين يبدأ وإلى أين ينتهي؟ وما هي الفترة الزمنيّة التي قطعتها هذه المقولة، والمراحل التي مرّت بها، والسياق المعرفيّ الذي تفاعل معها؟!

وذلك لأنّ هذا النمط من المقولات لا يظهر عادة، ولا يعرف أو يتشكّل من دون أن تكون له سيرة فكريّة وتاريخيّة تعرف به، وتشهد له، وتدلّ عليه.

وبقدر ما تلفت هذه المقولة النظر إلى ذاتها، بقدر ما تلفت النظر أيضًا إلى أصول الفقه بوصفه المجال الذي تنتمي إليه، وتتحدّد به، وفي ساحته عرفت ونمت وتطوّرت، ووصلت إلى ما وصلت إليه، فأهميّة هذه المقولة وقيمتها تلفتان النظر إلى أهميّة أصول الفقه وقيمته، وتخلّق هذه المقولة يلفت النظر إلى تخلّق أصول الفقه.

ومن وجه آخر، فإنّ هذه المقولة بإمكانها أن تفتح أفقًا واسعًا أمام تطوّر أصول الفقه وتقدّمه، وبالذات في الميادين المتّصلة بالمعارف والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، التي اتّخذت من العقل مرجعًا لها في تحليل السلوك الإنسانيّ، والخبرة الإنسانيّة، وتفسيرهما وتأطيرهما.

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص125.

وفي المقابل، فإنّ هذه المقولة تكشف عن الأفق الواسع الذي يتّسم به أصول الفقه عند الإماميّة، من جهة انفتاحه على العقلاء، كلّ العقلاء بما هم عقلاء، مقدّرًا خبرتهم وحكمتهم، ومعترفًا بأثرهم وتأثيرهم، ورافعًا من شأنهم ومنزلتهم، وداعيًا إلى التواصل معهم، والاقتداء بهم، والاستفادة منهم.

وعند النظر في هذه المقولة، وكيفيّة التوصّل إليها، يمكن الكشف عن الفرضيّات الأربع الآتية:

الفرضيّة الأولى: تتحدّد هذه الفرضيّة في الدليل العقليّ، فمن المحتمل أنّ الاشتغال الواسع بهذا الدليل؛ اكتشافًا، وتنقيحًا، وتقعيدًا، وتفريعًا، أوصل إلى هذه المقولة أو ما يقرب منها، وذلك بوصفها مقولة تنتمي إلى المجال العقليّ وتتفرّع منه، فالعقل الذي وصل إلى منزلة يكون فيها دليلًا راجحًا، لا بدّ من أن تتفرّع منه قواعد ومقولات تكتسب تماسكها وحجيّتها من هذا الدليل، وتحمل صفته وعنوانه، وتتزوّد من أدلّته وبراهينه.

الفرضيّة الثانية: تتحدّد هذه الفرضيّة في أنّ مقولة بناء العقلاء أو السيرة العقلائيّة جاءت تفريعًا من مقولة سيرة المتشرّعة، السيرة التي تعني حسب قول السيّد محمد باقر الصدر السلوك العام للمتديّنين في عصر التشريع[1].

وحسب هذه الفرضيّة، فإنّ التوصّل والاشتغال بسيرة المتشرعة التي كان من السهل أو من الممكن التوصّل إليها، هو الذي قاد في ما بعد إلى التوصّل إلى مقولة بناء العقلاء أو الاقتراب منها، لكونها جاءت تفريعًا منها، وتقسيمًا لها من الجهتين: الشرعيّة والعقليّة.

ويدلّ على ذلك اشتراك هاتين السيرتين في مبحث واحد، يطلق عليه في الدراسات الأصوليّة مبحث السيرة. وفي هذا المبحث ثمّة من قدم الحديث

(1) انظر: محمّد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص209

عن سيرة المتشرّعة مثل السيّد محمّد باقر الصدر في كتابه «المعالم الجديدة للأصول»، وثمّة من قدّم الحديث عن سيرة العقلاء مثل الشيخ محمّد رضا المظفر في كتابه «أصول الفقه».

ويكشف عن ذلك، أيضًا، نمط العلاقة ما بين هاتين السيرتين، الذي صوّره الشيخ المظفّر في مفتتح باب السيرة بقوله: «المقصود من السيرة استمرار عادة الناس، وتبانيهم العمليّ على فعل شيء، أو ترك شيء. والمقصود بالناس: إمّا جميع العقلاء والعرف العام من كلّ ملّة ونحلة، فيعمّ المسلمين وغيرهم، وتسمّى السيرة حينئذ السيرة العقلائيّة، والتعبير الشايع عند الأصوليّين المتأخرين تسميتها ببناء العقلاء.

وإمّا جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالإماميّة مثلًا، وتسمّى السيرة حينئذ سيرة المتشرعة، أو السيرة الشرعيّة، أو السيرة الإسلاميّة»[1].

الفرضيّة الثالثة: تتحدّد هذه الفرضيّة في أنّ مقولة بناء العقلاء جرى التوصّل إليها ممّا يمكن أن نسميه نظريّة اتحاد الشارع مع مسلك العقلاء، وبعبارة الشيخ المظفر عن هذه النظريّة «فإنّ الشارع المقدّس متّحد المسلك معهم -أي العقلاء- لأنّه منهم؛ بل هو رئيسهم»[2].

وبعبارة أخرى: للشيخ المظفّر نفسه إنّ «الشارع من العقلاء بل هو رئيسهم، وهو خالق العقل فلا بدّ من أن يحكم بحكمهم»[3].

وبعبارة ثالثة: يقول المظفّر إنّ «الشارع من العقلاء بل هو رئيسهم، فهو متّحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العمليّة، يثبت

(1) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص171.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص92.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص98.

على سبيل القطع أنّه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا لظهر وبان ولبلغه الناس»[1].

وعبارة رئيسهم التي تعني أنّ الشارع المقدّس رئيس العقلاء، هذه العبارة تكرّرت وتواترت مرّات عدّة في كتاب «أصول الفقه» للشيخ المظفّر، وبالذات في الجزء الثاني، وكان لافتًا جدًّا من الشيخ المظفّر تكرار هذه العبارة في كتاب لم يكتب أساسًا بلغة إنشائيّة، ولم يكتب أيضًا على طريقة التأليفات العامّة والعاديّة، وإنّما كتب بلغة أهل الفنّ التي تتّسم عادة بالضبط والإحكام، وليكون مقرّرًا دراسيًّا لما قبل المرحلة العليا، الأمر الذي يعني أنّ تكرار هذه العبارة ربما كان مقصودًا لتأكيدها، والتمسّك بها، ولفت النظر إلى أهميّتها، وقيمتها، وإلى حقلها الدلاليّ.

ونظريّة اتّحاد الشارع مع مسلك العقلاء تعني أنّ الشارع المقدّس، في مخاطباته ومواقفه وتعليماته، لم يخترع لنفسه مسلكًا مغايرًا أو مخالفًا أو مصادمًا لمسلك العقلاء بما هم عقلاء أصالة؛ بل إنّ الشارع جاء أساسًا لمخاطبة العقلاء، ولتربية الناس ليكونوا من صنف هؤلاء العقلاء، الذين يحكّمون عقولهم، ويتحرّون قدر الإمكان الوقوع في الجهل أو التسرّع أو الطيش.

ولا شكّ في أنّ نظريّة بهذا الأفق الواسع في النظر إلى العقلاء، وبهذا التقدير والاعتبار لهم، تجعل من الممكن التوصل إلى مقولة بناء العقلاء أو الاقتراب منها.

الفرضيّة الرابعة: تتحدّد هذه الفرضيّة في أنّه يوجد العديد من المسائل الأصوليّة التي نبّهت الأصوليّين على سلوك العقلاء، وقرّبتهم من بعده إلى مقولة بناء العقلاء.

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص289.

فقد ثبت عند هؤلاء الأصوليّين أنّ سلوك العقلاء هو أوثق دليل على إثبات بعض المسائل الأصوليّة، وبعد أن تعدّدت هذه المسائل، وامتدّت إلى معظم أبواب أصول الفقه وأقسامه، من أوّله في مباحث الألفاظ، إلى آخره في مباحث التعادل والتراجيح، هذا التعدّد في المسائل والامتداد في الأبواب، جعل من المرجّح أن يتنبّه الأصوليّون على قاعدة بناء العقلاء، ويقتربوا منها.

وذلك لما عرف عن الأصوليّين من النباهة والفطنة والذكاء، ومن يعرف أصول الفقه يدرك أنّ الأذكياء من طلبة العلم الشرعيّ، هم الذين يقتربون من هذا الفنّ، وهم الذين يصبرون عليه، ويدركون قيمته، ويتمكّنون منه.

هذه في نظري، هي الفرضيّات الممكنة التي مهّدت الطريق للتعرّف على مقولة بناء العقلاء، والاقتراب منها عند الأصوليّين.

وعند التوقّف أمام مقولة بناء العقلاء من جهة المعنى، فهي حسب تعريف السيّد محمّد باقر الصدر: ميل عام عند العقلاء المتديّنين وغيرهم نحو سلوك معيّن، من دون أن يكون للشرع دور إيجابيّ في تكوين هذا الميل، كالميل العام لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم.

وتختلف هذه المقولة، في نظر السيّد الصدر، عن مقولة سيرة المتشرعة، في أنّ سيرة المتشرعة هي وليدة البيان الشرعيّ، ولهذا تعتبر كاشفة عنه، أمّا مقولة بناء العقلاء فمردّها إلى ميل عام يوجد عند العقلاء نحو سلوك معيّن، لا كنتيجة لبيان شرعيّ؛ بل نتيجة لمختلف العوامل والمؤثّرات الأخرى التي تتكيّف وفقًا لها ميول العقلاء وتصرفاتهم.

ولأجل هذا ـ والكلام للسيّد الصدر ـ لا يقتصر الميل العام، الذي تعبّر عنه مقولة بناء العقلاء، على نطاق المتديّنين خاصّة؛ لأنّ الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

ومن هنا، يرى السيّد الصدر أنّ الاستدلال بالسيرة العقلائيّة يجب أن ينهج نهجًا مختلفًا عن نهج الاستدلال بسيرة المتشرعة، وذلك باعتبار أنّ الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معيّن يعدّ قوّة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكتت الشريعة عن ذلك الميل، ولم تردع عن الانسياق معه، كشف سكوتها عن رضاها بذلك السلوك، وانسجامه مع التشريع الإسلاميّ[1].

وما يؤكّد أهميّة مقولة بناء العقلاء وقيمتها، ويكشف عن أثرها وتأثيرها في أصول الفقه عند الإماميّة، هو تطبيقاتها الواسعة في مختلف مباحث هذا الفنّ، والاستناد إليها في بعض القضايا وسيلة إثبات رئيسة، والنظر إليها في قضايا أخرى بوصفها تمثّل عمدة الأدلّة الإثباتيّة.

والمقام لا يتّسع لتتبّع جميع هذه التطبيقات، الأمر الذي يقتضي الإشارة إلى بعضها، وسوف نكتفي بثلاثة تطبيقات، هي:

أوّلا: عند الحديث عن حجيّة ظواهر الكلام، الذي يتّصل بالبحث عن ظواهر الكلام في الكتاب والسنّة، تساءل أهل الأصول: هل إنّ ظواهر الكلام حجّة أو لا؟

بمعنى: هل إنّ ظاهر الكلام يكشف عن مراد المتكلم حقيقة أم لا؟

أمام هذه القضيّة، استند الأصوليّون إلى قاعدة بناء العقلاء في إثبات حجيّة الظواهر، ويقصدون بها حجيّة ظواهر الكلام، وعدّ الشيخ المظفر أن لا دليل آخر في إثبات هذا الأمر غير بناء العقلاء[2].

وليس من شكّ، بنظر الشيخ محمّد جواد مغنية، في أنّ ظاهر الكلام بيان ودليل يوجب العمل به، لا فرق في ذلك بين كلام الكتاب والسنّة وغيرهما،

---

(1) انظر: محمّد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص211.

(2) انظر: محمّد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص140.

ولا يختلف عاقلان في أنّ المعنى المدلول عليه بظاهر اللفظ، أيّ لفظ، هو المقصود والمراد للمتكلم، وأنّه حجّة له وعليه، ولولاه ما انتظم شيء من الحياة الاجتماعيّة[1].

ثانيًا: عند الحديث عن حجيّة خبر الواحد، استند الأصوليّون بثقة تامة إلى قاعدة بناء العقلاء، ونلمس هذه الثقة بوضوح كبير في كلام الشيخ المظفّر، الذي اتّخذ من بناء العقلاء مفتتحًا عند حديثه عن دليل حجيّة خبر الواحد، وحسب قوله «إنّه من المعلوم قطعًا الذي لا يعتريه الريب، استقرار بناء العقلاء طرًّا، واتفاق سيرتهم العمليّة، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله، ويطمئنّون إلى صدقه، ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العمليّة جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكّامهم وذوي الأمر منهم.

وعلى هذه السيرة العمليّة، قامت معايش الناس، وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختلّ نظامهم الاجتماعيّ، ولسادهم الاضطراب لقلّة ما يوجب العلم القطعيّ من الأخبار المتعارفة سندًا ومتنًا.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس، جرت سيرتهم العمليّة على مثل ذلك، في استفادة الأحكام الشرعيّة من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنّهم متّحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر.

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس، بما فيهم المسلمون، على الأخذ بخبر الواحد الثقة، فإنّ الشارع المقدّس متّحد المسلك معهم، لأنّه منهم بل هو رئيسهم. فلا بدّ من أن نعلم بأنّه متّخذ لهذه الطريقة العقلائيّة كسائر الناس، ما دام أنّه لم يثبت لنا أنّ له في تبليغ الأحكام طريقًا خاصًّا مخترعًا منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء، لأذاعه وبيّنه

---

(1) انظر: محمّد جواد مغنية، **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، ص222.

للناس، ولظهر واشتهر، ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر»[1].

ونقل الشيخ المظفّر كلام شيخه محمّد حسين النائينيّ، الذي عدّ بناء العقلاء عمدة الأدلّة في هذه القضيّة، ونصّ كلام النائينيّ هو: «وأمّا طريقة العقلاء فهي عمدة أدلّة الباب، بحيث لو فرض أنّه كان سبيل إلى المناقشة في بقيّة الأدلّة، فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائيّة، القائمة على الاعتماد على خبر الثقة، والاتّكال عليه في محاوراتهم»[2].

ثالثًا: عند الحديث عن الاستصحاب في مباحث الأصول العمليّة، فإنّ أوّل دليل استند إليه الشيخ المظفّر في هذا الشأن هو بناء العقلاء، وافتتح حديثه بقوله: «لا شكّ في أنّ العقلاء من الناس، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العمليّ على الأخذ بالمتيقّن السابق عند الشكّ اللاحق في بقائه، وعلى ذلك قامت معايش العباد، ولولا ذلك لاختلّ النظام الاجتماعيّ، ولما قامت لهم سوق وتجارة...

فإنّ بناء العقلاء في عملهم مستقرّ على الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ في بقائها، في جميع أحوالهم وشؤونهم؛ مع الالتفات إلى ذلك، والتوجّه إليه.

وإذا ثبتت هذه المقدّمة؛ ننتقل إلى مقدّمة أخرى فنقول: إنّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متّحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العمليّة، يثبت على سبيل القطع أنّه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلّا لظهر وبان ولبلغه الناس»[3].

ونقل الشيخ محمّد جواد مغنية، أنّ جماعة من العلماء ذهبوا إلى أنّ بناء

---

(1) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص91 ـ 92.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص92.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص289.

العقلاء هو الأصل والعمدة في أدلّة الاستصحاب، واستشهد بكلام الفقيه رضا الهمدانيّ في تعليقه على كتاب الرسائل للشيخ مرتضى الأنصاريّ؛ إذ يرى الهمدانيّ أنّ العلماء يعدّون الاستصحاب من باب بناء العقلاء، وعنده أنّ «العمدة في الاستصحاب بناء العقلاء، والأخبار منزلة عليه، وإمضاء له»[1].

هذه لمحة عن مقولة بناء العقلاء عند الأصوليّين الإماميّة، وقيمتها، ومنزلتها، وبعض تطبيقاتها.

4- ما حكم به العقل حكم به الشرع

تعدّ هذه المقولة من أقوى المقولات الأصوليّة، مبنى ومعنى، في نفي التباين والتعارض نفيًا تامًّا ونهائيًّا بين العقل والشرع، وكان يفترض من هذه المقولة أن تضع حدًّا للجدل والسجال القديم والجديد حول: هل إنّ العقل والشرع يلتقيان أم ينفصلان؟ يقتربان أم يبتعدان؟ يتعاضدان أم يتعارضان؟

وأهميّة هذه المقولة وقيمتها تكمنان، كحال المقولات السابقة، في أنّها عرفت وتحدّدت في ساحة أصول الفقه، الحقل الذي يعطي صفة التأثير لهذه المقولات، ويجعل منها مقولات مؤثّرة، ومؤثّرة بصورة دائمة.

وهو أيضًا الحقل الذي يعطي سمة التماسك لهذه المقولات، ويجعل منها مقولات متماسكة، وهذا هو حال معظم المقولات أو جميعها التي تنشأ وتتأسّس في ساحة أصول الفقه، بوصفه حقلًا شديد التماسك والإحكام، وكان بعيدًا عمّا يعرف في اللغة بظواهر الإنشاء والإرسال والتقوّل كيفما كان، وعن التسامح والتساهل في استخدام الألفاظ والعبارات غالبًا.

وقد أطلق الأصوليّون على هذه المقولة تسمية الملازمة العقليّة بين حكم

---

(1) محمّد جواد مغنية، **أصول الفقه في ثوبه الجديد**، ص358.

العقل وحكم الشرع، ويبحثونها في باب المستقلّات العقليّة، وهي عمدة هذا الباب الذي يتوقّف، وجودًا وعدمًا، على ثبوتها أو نفيها.

وحين توقّف الدكتور رشدي عليان عند هذا الباب، عدّه من أهمّ بحوث المستقلّات العقليّة، وما قبله هي بحوث ممهّدة له، وما بعده متوقف عليه[1].

وهذه الملازمة العقليّة عند الأصوليّين، تحدّدت في ضوء التساؤل الذي طرحه الشيخ المظفّر بقوله: إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، هل يلزم عقلًا أن يحكم الشرع على طبقه؟ وهل هذه الملازمة ثابتة أو لا؟

والحقّ عند الشيخ المظفّر أنّ هذه الملازمة ثابتة عقلًا، وحسب رأيه «فإنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه، أي إنّه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعًا، بما هم عقلاء، على حسن شيء، لما فيه من حفظ النظام، وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك، فإنّ الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع، فلا بدّ من أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنّه منهم بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل بل خالق العقل، كسائر العقلاء لا بدّ من أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض»[2].

ولشدّة وثوق الشيخ المظفّر بهذا الرأي تعجّب من موقف الذين أنكروا هذه الملازمة، مع قول هؤلاء بالتحسين والتقبيح العقليّين، وكأنّ في ظنّهم، حسب قول الشيخ المظفّر، أنّ كلّ ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد ولو بطريق نظريّ، أو من غير سبب عامّ، فإنّه يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، واعتبار أنّ القائلين بالملازمة يقولون بالملازمة أيضًا في مثل هذه الحالات.

وردًّا على هؤلاء، ويقصد بهم تحديدًا صاحب الفصول، الذي لم يعرف موافقًا له، حسب قول الشيخ المظفر الذي يرى «أنّ قضايا التحسين والتقبيح

---

(1) رشدي عليان، **دليل العقل عند الشيعة الإماميّة**، ص119.

(2) محمّد رضا مظفّر، **أصول الفقه**، ج1، ص237.

هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافّة، بما هم عقلاء، وهي بادي رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقًا، فليس كلّ ما أدركه العقل، من أيّ سبب كان، ولو لم تتطابق عليه الآراء، أو تطابقت، ولكن لا بما هم عقلاء، يدخل في هذه المسألة...

وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيّة. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء، أو المفسدة في آخر، ولم يكن إدراكه مستندًا إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامّتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنّه ـأعني العقلـ لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل؛ إذ يحتمل أنّ هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أنّ هناك مانعًا يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل، وإن كان ما أدركه مقتضيًا لحكم الشارع»[1].

ولأجل هذا يذهب الشيخ المظفّر إلى أنّ «ليس كلّ ما حكم به الشرع، يجب أن يحكم به العقل، وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق (ع): «إنّ دين الله لا يصاب بالعقل»؛ ولأجل هذا أيضًا نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلّة الشرعيّة على الأحكام»[2].

بهذه المناقشة الأصوليّة لهذه الملازمة العقليّة، يكون أصول الفقه أحد أهمّ الحقول المعرفيّة في النظر إلى العلاقة بين العقل والشرع، وفي ساحته ثبتت الملازمة بين العقل والشرع، وتحدّدت بصورة برهانيّة واستدلاليّة، وكشفت هذه الملازمة عن خبرة أصول الفقه، وهي خبرة عمادها البرهان والاستدلال.

---

(1) المصدر نفسه، ص239.

(2) المصدر نفسه، ص240.

5- العقل بين اتّجاهين متعارضين

في تاريخ تطوّر الفكر الأصوليّ عند الإماميّة، واجه علم الأصول تحدّيات عنيفة، كان من الممكن لها أن تقلّص فيه نزعة العقلانيّة إلى أدنى حدّ، وتدفع به نحو التراجع والجمود، وتحجب عنه إمكانيّة أن يتطوّر العقل ليكون دليلًا رابعًا، وأن يصبح لقاعدة بناء العقلاء كلّ هذا الوزن والتأثير، وعدّ الشرع سيّد العقلاء ورئيسهم، وتقطع عليه الطريق في إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

مع ذلك تغلّب الفكر الأصوليّ على هذه التحدّيات، وحافظ على مساره التطوّريّ، ووصل إلى ما وصل إليه اليوم من النضج العقليّ، ورسوخ النزعة العقلانيّة، وتبلور الدليل العقليّ، وسائر المقولات العقليّة الأخرى.

هذه التحدّيات التي نقصدها، تحدّدت في اتّجاهين متعارضين، اتّجاه ينزع نحو تصويب العقل بدرجة عالية من الانفتاح، واتّجاه مغاير تمامًا ينزع نحو تعطيل العقل بدرجة عالية من الانغلاق.

ولعلّ السيّد محمّد باقر الصدر هو أكثر من لفت الانتباه على هذين الاتّجاهين معًا، وذلك في سياق حديثه عن تاريخ تطوّر الفكر العلميّ الأصوليّ عند الإماميّة، وحسب رأيه فإنّ تاريخ التفكير الفقهيّ شهد اتّجاهين متعارضين نحو الإدراك العقليّ، اتّجاه يدعو إلى العمل بالعقل في نطاقه الواسع، الذي يشمل الإدراكات الناقصة، وجعلها وسيلة رئيسة للإثبات في مختلف المجالات، واتّجاه آخر يشجب العقل ويجرّده من جعله وسيلة رئيسة للإثبات، وعدّ البيان الشرعيّ الوسيلة الوحيدة التي يمكن استخدامها في عمليّة الاستنباط.

ويرى السيّد الصدر أنّ المعركة مع الاتّجاه الأوّل هي معركة ضدّ استغلال العقل، والمعركة مع الاتّجاه الثاني هي معركة إلى صف العقل[1].

---

(1) انظر: محمّد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص51.

وعند النظر في هذين الاتّجاهين المتعارضين، يمكن تسجيل المفارقات الآتية:

أوّلا: إنّ الاتّجاه الأوّل كان مؤثّرًا في الحدّ من مساحة دور العقل في مجال الكشف عن أحكام الشريعة، بإخراج بعض العناوين مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة بوصفها تفيد الظنّ في نظر المدرسة الإماميّة، بينما الاتّجاه الثاني كان مؤثّرًا في توسّع مساحة دور العقل؛ التوسّع الذي دفع لأن يصبح العقل دليلًا رابعًا، إلى جانب التطوّرات الأخرى المتعلّقة بدور العقل ووظائفه.

ثانيًا: إنّ الاتّجاه الأوّل لم يكن موضع خلاف أو نزاع عند الأصوليّين الإماميّة منذ الأزمنة القديمة إلى اليوم؛ إذ كانوا على موقف واحد صريح وواضح، وما زالوا، من جهة الرفض والمنع المستند أساسًا إلى الروايات الثابتة عن أئمّة أهل البيت (ع)، وفي مقدّمتها الروايتان اللتان تكرّر الحديث عنهما في المؤلّفات الأصوليّة، وهما الروايتان المرويّتان عن الإمام الصادق (ع)، الرواية الأولى: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»، والرواية الثانية «إنّ السنّة إذا قيست محق الدين».

بينما الاتّجاه الثاني كان موضع خلاف ونزاع شديدين في ساحة علماء الإماميّة، وبالذات خلال الفترة ما بين القرن الحادي عشر والنصف الأوّل من القرن الثالث عشر الهجريَّين.

ثالثًا: إنّ الاتّجاه الأوّل مثّل تحدّيًا للفكر الأصوليّ الإماميّ من خارجه، وظهر مبكرًا إذ يرجع إلى الأزمنة الأولى. بينما الاتّجاه الثاني مثّل تحدّيًا للفكر الأصوليّ الإماميّ من داخله، وظهر تاليًا؛ إذ يرجع إلى أوائل القرن الحادي عشر الهجريّ؛ لكنّه كان أشدّ قوّةً وتأثيرًا من الاتّجاه الأوّل.

رابعًا: إنّ الاتّجاه الأوّل أحدث تمايزًا واضحًا وراسخًا ما بين المدرستين الإسلاميّتين السنيّة والشيعيّة في مجال أصول الفقه، فمن جهة عدّ القياس والاستحسان والمصالح المرسلة في المدرسة الإسلاميّة السنيّة من جملة

الأدلّة التي يستند إليها في إثبات الأحكام الشرعيّة، بينما في المدرسة الإسلاميّة الشيعيّة ليس لها هذه الصفة المعتبرة.

ومن جهة أخرى، عدّ دليل العقل، وبناء العقلاء، والملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، في المدرسة الإسلاميّة الشيعيّة من جملة الأدلّة والقواعد التي يستند إليها في إثبات الأحكام الشرعيّة، بينما في المدرسة الإسلاميّة السنيّة ليس لها هذه الصفة المعتبرة.

في حين أنّ الاتّجاه الثاني أحدث تمايزًا واضحًا وراسخًا ما بين اتّجاهين داخل المدرسة الإسلاميّة الشيعيّة، هما الاتّجاه الأصوليّ نسبة إلى أصول الفقه، وانتصارًا له بوصفه منهجًا ومجالًا للاجتهاد، والاتّجاه الأخباريّ نسبة إلى الأخبار، وانتصارًا لها بوصفها طريقًا آمنًا للتعبّد وتحصيل الأحكام الشرعيّة.

وفي وقتها، كان الاتّجاه الأخباريّ يمثّل اتّجاهًا كبيرًا من حيث الوزن والامتداد البشريّ والجغرافيّ، أمّا اليوم، فلم يعد يحتفظ بذلك الوزن والامتداد، بل تقلّص وتراجع بصورة كبيرة، ولم يعد له أثر يذكر. واحتفظ الاتّجاه الأصوليّ بتفوّقه وتجذّره وتسيّده في المجتمعات الشيعيّة كافّة.

هذه بعض المفارقات العامّة ما بين الاتّجاهين اللذين اعترضا مسار تطوّر الفكر الأصوليّ الإماميّ، من جهة علاقته بالعقل.

6- نتائج ومستخلصات

بعد هذه الجولة، وما تضمّنت من نقاشات وتأمّلات وتحليلات، بقيت الإشارة إلى بعض النتائج والمستخلصات، ومنها ما يأتي:

أوّلا: ثبت بشكل قاطع أنّ أصول الفقه مثّل منبعًا ثريًّا لفكرة العقلانيّة في المجال الإسلاميّ، وكيف أنّه أسهم في تطوّر هذه الفكرة، وأضاف إليه وإلى حقلها الدلاليّ مضامين وأبعادًا شديدة الأهميّة، وفتحها على حقل في غاية الفاعليّة والتأثير هو حقل التشريع الإسلاميّ.

وأصبح من الممكن دراسة العلاقة بين فكرة العقلانيّة وأصول الفقه من جهة، ودراسة فكرة العقلانيّة في ساحة أصول الفقه من جهة أخرى.

وهذا ما لم يلتفت إليه كثيرًا على أهميّته وقيمته، فالمثقّفون من جهتهم لا يلتفتون إلى هذا الأمر، نتيجة عدم قربهم من أصول الفقه وغربتهم عنه. والأصوليّون من جهتهم لا يلتفتون إلى هذا الأمر كثيرًا، نتيجة انقطاعهم أو عدم تواصلهم مع المعارف والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، والانشغال الحصريّ غالبًا بالدراسات الفقهيّة والأصوليّة.

ثانيًا: ما جرى الحديث عنه، يكشف عن دور علماء الإماميّة في إحياء فكرة العقلانيّة وتحريكها في ساحة الفكر الإسلاميّ، انطلاقًا من علم أصول الفقه، لكنّه الجانب الذي لم يعتن علماء الإماميّة بإبرازه، وتسليط الضوء عليه، والتنبيه على أهميّته وقيمته، ولفت نظر الآخرين إليه، والآخرون من جهتهم لم يتنبّهوا على هذا الجانب، ولم ينبّههم عليه أحد.

وثمة تقصير واضح من علماء الإماميّة في هذا الشأن، وتأخّروا كثيرًا في التنبّه عليه، وما زالوا متأخّرين أيضًا، ويكفي للدلالة على ذلك أنّني حين بحثت في هذا الموضوع، لم أجد في حدود متابعتي كتابات أو دراسات أرجع إليها، وأستند إليها غير المؤلّفات الأصوليّة، وهذا ما يثير الدهشة حقًّا!

ثالثًا: إنّ من يريد التعرّف إلى النزعة العقلانيّة عند الشّيعة الإماميّة، عليه الذهاب إلى أصول الفقه، فهو الحقل الذي برع فيه علماء الإماميّة، وتجلّت فيه عبقريّتهم الفكريّة والأصوليّة، وفي ساحته خاضوا معاركهم النقديّة والحجاجيّة انتصارًا للعقل والموقف العقليّ.

وقد كشف أصول الفقه عن نزعة عقليّة فاعلةٍ ومؤثّرة عند المدرسة الإماميّة، بحيث يمكن القول إنّهم أصحاب نزعة عقليّة حقيقيّة، ومن يريد التعرّف إليها، والتواصل معها عليه الذهاب إلى أصول الفقه، قبل الذهاب إلى أيّ حقل آخر.

رابعًا: إنّ هذه النزعة العقليّة الحقيقيّة عند الشّيعة الإماميّة هي أكثر ما يشكّك ويخطّئ موقف الدكتور محمّد عابد الجابري، الذي صنّف المسلمين

الشّيعة وحصر معارفهم ومناهجهم في زاوية العرفان أو النظام العرفانيّ، وجعلهم في مقابل من ينتسبون، حسب تصنيفه، إلى نظامي البيان والبرهان، وهي الأنظمة الثلاثة التي حاول الدكتور الجابري دراستها في كتابيه «تكوين العقل العربيّ» و«بنية العقل العربيّ».

في هذين الكتابين، قدّم الجابري صورة مشوّهة ومنقوصة عن الشّيعة الإماميّة، وجعل منهم أبعد ما يكونون عن البرهان والمسلك العقلانيّ، واعتبر أنّهم يطلبون المعرفة من غير الطرق والمسالك العقليّة والبرهانيّة، وبقي على هذا الموقف، ولم يذكر للشيعة الإماميّة فضيلة تتّصل بجانب العقل والبرهان، تخفّف من وطأة الصورة المشوّهة والمنقوصة التي أثارت حفيظة العلماء والمثقّفين الشّيعة الذين اعترضوا بشدّة على هذا الموقف غير الموضوعيّ عند الجابري، ونقمتهم عليه.

ولا أدري، لعلّ الجابري لم يلتفت إلى أصول الفقه عند الشّيعة الإماميّة، وما فيه من نزعة عقليّة وبرهانيّة تكاد تكون طاغية في هذا الحقل؛ ولهذا فإنّ تغييب هذا الحقل أو غيابه أبعد الجابري عن تلمّس المنحى العقلانيّ عند الشّيعة الإماميّة.

خامسًا: من الملاحظ أنّ المقولات العقليّة التي عرفت في أصول لفقه، وكشفت عن المنحى العقلانيّ عند الشّيعة الإماميّة، هذه المقولات لم تتحرّك خارج أصول الفقه، وبعيدًا عن هذا الحقل، ولم تصل إلى المجالات المعرفيّة الأخرى، وبالذات المجالات التي تتّصل بالمعارف والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

في حين كان من الممكن؛ بل من الضروريّ، الاستفادة القصوى من هذه المقولات الذهبيّة، ومن هذا المنحى العقلانيّ في غير مجال أصول الفقه، وهذا ما يمثّل نقصًا وضعفًا بحاجة إلى تدارك، ولن يجري تداركه إلّا بعد البحث عن الروابط والصلات المنهجيّة والمعرفيّة بين أصول الفقه والمعارف والعلوم الإسلاميّة والاجتماعيّة.

الفصل الثالث

السيّد محمد باقر الداماد: مكانته وفلسفته

1ـ الداماد: دوره ومكانته

من الأسماء التي يؤرّخ لها بعناية واهتمام في تاريخ تطوّر الفكر الإسلاميّ الفلسفيّ في إيران، ما بين النصف الثاني من القرن العاشر، والنصف الأوّل من القرن الحادي عشر الهجريَّين، السيّد محمّد باقر بن محمّد الحسينيّ الإستراباديّ، المعروف بالداماد، والداماد بالفارسيّة تعني الصهر، ولقّب بذلك حسبما جاء في موسوعة طبقات الفقهاء «لأنّ أباه كان صهر علي بن عبدالعالي الكركيّ المعروف بالمحقّق الثاني، ولقّب هو بذلك بعد أبيه»[1].

ومعظم كتب السير والتراجم والأعلام لا تذكر تاريخ ولادته، الذي لا يعرف على وجه الدقّة في نظر الباحث الإيرانيّ المتخصّص بالدراسات الفلسفيّة الدكتور غلام حسين ديناني، ونقل عن السيّد الطباطبائيّ مصحّح كتاب «نخبة المقال في أسماء الرجال»، أنّه ظفر بتاريخ ميلاده عام 969هـ[2].

وأشـارت موسوعة طبقات الفقهاء، التي أشرف عليها الشيخ جعفر

(1) جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، ج11، ص315.

(2) انظر: غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ**، ج2، ص106، نقلًا عن: علي الموسوي البهبهاني، **مير داماد: حكيم إستر آباد**، ص45.

السبحانيّ، إلى ميلاده عام 970هـ، ووفاته عام 1041هـ في العراق، الذي وصل إليه مع الملك صفي الصفويّ لزيارة مراقد أئمّة أهل البيت (ع)، ونقل جثمانه إلى مدينة النجف الأشرف، ودفن فيها.

وتوجد ثلاثة عوامل أساسيّة أسهمت في جعل السيّد الداماد في دائرة التذكّر المستمرّ، وفي تعزيز مكانته الدينيّة والفلسفيّة في تاريخ حركة الفكر الإسلاميّ الفلسفيّ في إيران، هذه العوامل الثلاثة هي:

أوّلا: الدور المهمّ والفاعل الذي كان له في نهضة مدرسة أصفهان الفلسفيّة، وتقدّمها في العصر الصفويّ، وهي المدرسة التي ورثت مدرسة شيراز الفلسفيّة، وتفوّقت عليها، فبعد أن كانت الأنظار تتّجه إلى المحقّق والفيلسوف الإيرانّي جلال الدين الدوانيّ (830ـ908هـ) في شيراز وتلتف حوله، سطع نجم السيّد الداماد في أصفهان، بعد ما يقارب نصف قرن على وفاة المحقّق الدوانيّ، وانتقلت الأنظار إليه.

وقد قامت مدرسة أصفهان الفلسفيّة بأدوار مهمّة وحيويّة في تاريخ تطوّر الحياة الفكريّة والفلسفيّة والدينيّة في إيران، خصوصًا أنّ أصفهان كانت تمثّل آنذاك عاصمة البلاد ومركزها، وتقع في الجزء الأوسط الغربيّ من إيران، وعرفت بكثرة مساجدها.

ويرى الدكتور غلام حسين ديناني أنّ مدرسة أصفهان الفلسفيّة بدأت أعمالها بأفكار السيّد الداماد، ولولاه لما تبلورت هذه المدرسة بالشكل الذي وصلت إليه[1].

ويذكر المستشرق اليابانيّ توشيهيكو إيزوتسو المتخصّص في الفلسفة الإسلاميّة، أنّ المؤرّخين في الغرب بدؤوا حديثًا يتحدّثون عن مرحلة النهضة الصفويّة في الثقافة الإسلاميّة، وأخذ المتخصّصون منهم، وخاصّة في حقل الفلسفة، ينهضون بمناقشات جدّية لنشوء مدرسة أصفهان وتطوّرها

(1) انظر: المصدر نفسه، ص107ـ111.

في الفلسفة الإسلاميّة، ويعدّ توشيهيكو الداماد واحدًا من أعظم الشخصيّات التي برزت في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة في العصر الصفويّ؛ إذ لا يمكن للمرء في نظره أن يفهم بدقّة المعنى الحقيقيّ للرسالة الفلسفيّة لمدرسة أصفهان، من دون أن يكون قادرًا على تحديد المكانة الخاصّة للمير داماد في تاريخ تطوّر هذه المدرسة[1].

ثانيًا: طبيعة العلاقة التي كانت قائمة بين السيّد الداماد والدولة الصفويّة وحكّامها، والتي مثّل ظهورها في بداية القرن العاشر الهجريّ، السادس عشر الميلاديّ، حدثًا كبيرًا ومؤثّرًا ليس فقط في تاريخ تطوّر إيران السياسيّ والثقافيّ الذي غيّر وجهتها، وإنّما في تاريخ تطوّر العالم الإسلاميّ برمّته.

والذين ترجموا سيرة السيّد الداماد وحياته، ذكروا أنّه نال مكانة كبيرة، وجاهًا عريضًا عند ملوك إيران الصفويّين[2]، وكانت له منزلة خاصّة في بلاطهم.

وقد استفاد السيّد الداماد من هذه العلاقة في تدعيم مكانته الفكريّة والدينيّة، وفي حماية أفكاره وآرائه ونشرها، وهذا ما أشار إليه الدكتور ديناني الذي تحدّث بصيغة ربما، وحسب قوله: «وربما لولا الدعم الصفويّ لما كان بإمكان السيّد الداماد أن يمدّ مائدته الفلسفيّة بهذه السهولة، أو يسعى لنشر الحكمة إلى هذا الحدّ.. وقد كتب السيّد الداماد أهمّ كتبه ويدعى ـ الجذوات ـ للشاه عباس الصفويّ وبأمر منه»[3].

ثالثًا: علاقة السيّد الداماد بملّا صدرا، الذي كان تلميذًا مقرّبًا منه ومعروفًا عنده، وهو الفيلسوف الذي اكتسب شهرة متعاظمة عند الإيرانيّين، وما زالت

---

(1) انظر: توشيهيكو إيزوتسو، «**مدخل إلى فلسفة المير داماد**»، ترجمة: محمد ثائر القدسي، مجلة المحجّة، العدد 13، ص194.

(2) انظر: عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم**، ص442.

(3) غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلاميّ**، ج2، ص108.

منعاظمة إلى اليوم، بشكل تلفت الانتباه بشدّة على هذا الفيلسوف، الذي لا يكاد ينازعه أحد، ولا يقبلون أن ينازعه أحد.

هذا التعاظم المدهش لمنزلة ملّا صدر الشيرازيّ، ظلّ يلفت النظر باستمرار إلى أستاذه السيّد الداماد، وفي هذا النطاق يرى المستشرق اليابانيّ توشيهيكو أنّ مكانة المير داماد تعاظمت بشكل كبير من خلال التألّق الباهر لتلميذه ملّا صدر (1571_1640م)[1].

2ـ الداماد: أساتذته ومؤلّفاته

أكثر ما اعتنت به كتب السير والتراجم والأعلام في سيرة السيّد الداماد وحياته، بالحديث عن أساتذته وتلامذته ومؤلّفاته، وهذا ما سوف نعتني به أيضًا، بوصفه القدر المهمّ الذي يتوفّر عن سيرته.

أوّلًا: أساتذته

للسيّد الداماد عدد من الأساتذة المعروفين، الذين ورد ذكرهم في ترجمات حياته، وسوف نرتّبهم بحسب تواريخ وفياتهم:

1 ـ السيّد علي بن الحسين العامليّ (ت 980هـ)

من علماء جبل عامل في لبنان، وتلميذ الشيخ زين الدين الجبعيّ العامليّ المعروف عند علماء الإماميّة بالشهيد الثاني، ومن أساتذة المحقّق البارع المولى أحمد الأردبيليّ، ومن مؤلّفاته المعروفة كتاب «شرح الشرائع»، وكتاب «مجمع البيان في شرح إرشاد الأذهان».

2 ـ الشيخ حسين بن عبدالصمد العامليّ (918_984هـ)

من علماء جبل عامل في لبنان، هاجر إلى إيران في عهد الدولة الصفويّة، وحلّ مكان المحقّق الكركيّ بعد وفاته في منصب شيخ الإسلام، وكان

---

(1) انظر: توشيهيكو إيزوتسو، مدخل إلى فلسفة المير داماد، ص194.

مقرّبًا من حكّام الدولة الصفويّة، وفي أواخر حياته اعتزل منصبه في الدولة الصفويّة، وذهب إلى الحجّ ولم يرجع إلى إيران، واختار الإقامة في البحرين وتوفي فيها، وهو والد الشيخ البهائيّ الذي نال شهرة واسعة بين علماء الإماميّة.

3 ـ الشيخ عبد العالي بن علي الكركيّ العامليّ (926ـ993هـ)

خال السيّد الداماد من جهة النسب، وابن الشيخ علي الكركيّ المعروف بالمحقّق الثاني، توفي في مدينة أصفهان الإيرانيّة ودفن فيها.

وكان الشيخ الكركيّ الأب يعدّ من أبرز علماء الدين الذين تعاونوا مع الدولة الصفويّة، ونال مكانة رفيعة في عهد الشاه طهماسب، الذي خلف أباه الشاه إسماعيل مؤسّس الدولة الصفويّة بعد وفاته.

4 ـ حسين الصاعد بن شمس الدين الطوسيّ

ذكره الدكتور علي الموسوي البهبهانيّ في كتابه «ميرداماد حكيم إستراباد»، نقلًا عن الدكتور غلام حسين ديناني في كتابه «حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ».

5 ـ الشيخ عبدالعلي بن محمود الجابلقيّ

ورد ذكره في «موسوعة طبقات الفقهاء» التي أشرف على إصدارها الشيخ جعفر السبحانيّ.

وقد لاحظ الدكتور ديناني أنّ أساتذة السيّد الداماد، ليس من بينهم وجه فلسفيّ معروف، وهو المنحى الذي برز فيه السيّد الداماد وتميّز به، ومن ثمّ ليس ثمّة تأثير من أساتذته فيه بهذا الشأن، من هنا كان لا بدّ في نظر الدكتور دينانيّ، من التحدّث عن شخصيّة الداماد الفلسفيّة وتفوّقه في العلوم العقليّة، بعيدًا عن علاقته بأساتذته[1].

---

(1) انظر: غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ**، ج2، ص107.

ثانيًا: تلاميذه

نقلت كتب السير والتراجم والأعلام أسماء عدد من التلاميذ المعروفين للسيّد الداماد، وهم حسب ترتيب تواريخ وفياتهم:

1 ـ السيّد حسين بن حيدر الحسينيّ الكركيّ (ت 1041هـ)

عرف عنه تنقّله في طلب العلم، ودرس عند كثير من العلماء في مدن مختلفة هاجر إليها لطلب العلم، من هذه المدن أصفهان وقم في إيران، النجف وكربلاء في العراق، مكّة والمدينة في الحجاز، وهراة في أفغانستان.

وعن حضوره درس السيّد الداماد، ورد عنه أنّه «اختلف إلى حلقة درس المحقّق السيّد محمّد باقر الداماد سنين طويلة، وأجاز له أن ينقل عنه أقواله في الأحكام، وفتواه في الحلال والحرام، وأن يروي عنه مصنّفاته، ومصنّفات المحقّق الكركيّ وغير ذلك»[1]. توفي في أصفهان ودفن فيها.

2 ـ الشيخ محمد بن إبراهيم الشيرازيّ (979ـ1050هـ)

الفيلسوف الإيرانيّ المعروف بملّا صدرا، الذي اكتسب أعظم شهرة في تاريخ الفلسفة في إيران منذ القرن الحادي عشر الهجريّ، السابع عشر الميلاديّ إلى اليوم. ويرى المستشرق اليابانيّ توشيهيكو أنّ الداماد كان المعلم الموقّر للملّا صدرا[2].

توفي في مدينة البصرة العراقيّة، وهو في طريقه إلى الحجّ عام 1050هـ.

3 ـ الشيخ عبدالرزّاق اللاهيجيّ (ت 1051هـ)

من كبار الفلاسفة الإيرانيّين المعروفين، صهر ملّا صدرا الشيرازيّ وتلميذه، وهو الذي أطلق عليه لقب الفياض. له كثير من المؤلّفات في

(1) جعفر السبحانيّ، **موسوعة طبقات الفقهاء**، ج11، ص85.

(2) انظر: توشيهيكو إيزوتسو، **مدخل إلى فلسفة المير داماد**، ص194.

الفلسفة والكلام والمنطق، منها كتاب «مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام»، ويعرفه أهل الفلسفة بكتاب «الشوارق».

4 ـ الشيخ خليل الغازي القزوينيّ (1001ـ1089هـ)

جاء في ترجمته في «موسوعة طبقات الفقهاء»، أنّ تفوّقه ظهر في وقت مبكر، وتوجّه إلى مكّة المكرمة، وجاورها برهة من الزمان، مقبلًا على الجمع والتصنيف، ثم عاد إلى بلدته قزوين الإيرانيّة فسكنها وشرع في التصنيف والتأليف ونشر العلوم، من مؤلّفاته «الصافي» في شرح الكافي للكلينيّ، ألّفه بالفارسيّة في مدّة عشرين سنة[1].

5 ـ الشيخ محمّد محسن الكاشانيّ (1007ـ 1091هـ)

المعروف بالفيض الكاشانيّ، ولد في مدينة كاشان الإيرانيّة، درس في أصفهان، ولازم ملّا صدرا الشيرازيّ في مدينة قم ثماني سنوات، وتصاهر معه. له مؤلّفات كثيرة في مختلف مجالات المعرفة الإسلاميّة، منها كتاب «مفاتيح الشرائع» في الفقه يقع في ثلاثة أجزاء، وكتاب «أصول المعارف»، وله كتاب يتواصل فيه مع كتاب الإحياء للغزالي، بعنوان «المحجّة البيضاء في إحياء الإحياء».

6 ـ السيّد محمّد تقي الحسينيّ الإسترآباديّ

لم تظفر كتب السير والتراجم بتاريخ وفاته، وجاء عنه في «موسوعة طبقات الفقهاء»، أنّه كان فقيهًا عارفًا بكثير من الفنون، مثل أصول الفقه، والكلام، والرياضيّات، والنحو، والمعاني، والبيان، صنّف عام 1015هـ كتاب «إيقاظ النائمين في تصحيف المصحفين»، بإشارة من أستاذه المير داماد، تعرّض فيه للردّ على عبد الله بن الحسين التستريّ في بعض الفروع الفقهيّة[2].

---

(1) انظر: جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، ج11، ص102.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص320.

من مؤلّفاته المعروفة كتاب «مناهج الصواب» في شرح خلاصة الحساب لأستاذه الشيخ البهائيّ، أتّمه عام 1028هـ، وكتاب «مجمع الفوائد» في الكلام، وكتاب «مجمع الفرائد» في المعاني والبيان.

7 ـ الشيخ محمد بن علي الأشكوريّ اللاهيجيّ

المعروف بقطب الدين الأشكوريّ، صاحب كتاب «محبوب القلوب».

8 ـ السيّد محمّد محسن بن علي أكبر الحسينيّ الرضويّ

ورد ذكره في ترجمة السيّد الداماد في موسوعة طبقات الفقهاء.

9 ـ السيّد الأحمد العامليّ

صهر السيد الداماد، وحصل منه على إجازة.

ثالثًا: مؤلّفاته

حين توقّف الدكتور ديناني أمام مؤلّفات السيّد الداماد، وجد أنّه كان مبدعًا في تسمية آثاره، واختار لها أسماء جميلة وساحرة، ودلّت أسماء العديد منها على معاني النور والضياء[1].

وتصنّف معظم مؤلّفات السيّد الداماد في حقلي الفلسفة والكلام، وبعضها مطبوع ومنشور، وبعضها الآخر غير مطبوع.

ولم تذكر كتب السير والتراجم ترتيبًا لهذه المؤلّفات بحسب تواريخها، أو تصنيفًا لها بحسب مجالاتها، وإنّما اعتنت في الأساس بتذكّرها والإحاطة بها، من دون الإشارة إلى بياناتها وتفاصيل هذه البيانات.

وهذه المؤلّفات هي:

1 ـ الرواشح السماويّة في شرح الأحاديث الإماميّة

كتاب في شرح كتاب «الكافي» للشيخ محمد بن يعقوب الكلينيّ، عدّه

---

(1) انظر: غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، ج2، ص108.

الدكتور ديناني من كتبه المهمّة التي تكشف في نظره عن موقفه على صعيد الحكمة والحديث، وتناول فيه العديد من القضايا الفلسفيّة المهمّة التي قلما يمكن العثور عليها في كتاب آخر[1].

2 ـ القبسات

كتاب في الحكمة، حقّقه الدكتور مهدي محقّق، وطُبِع في طهران، ويعدّ في نظر المستشرق اليابانيّ توشيهيكو تحفة أدبيّة رائعة في الميتافيزيقا[2].

3 ـ الجذوات

عدّه الدكتور ديناني أحد أهمّ مؤلّفات السيد الداماد، كتبه للشاه عباس الصفويّ، وبأمر منه[3].

4 ـ الإيقاظات

رسالة مطبوعة، أشار إليها الشيخ مرتضى المطهّري، وقال عنها إنّ السيّد الداماد بحث فيها حول القضاء والقدر، والجبر والاختيار، وأبدى فيها آراء خاصة[4].

5 ـ الإيماضات.

6 ـ نبراس الضياء في تحقيق معنى البداء.

7 ـ الأفق المبين، كتاب في الحكمة الإلهيّة.

8 ـ تقويم الإيمان، كتاب في علم الكلام.

9 ـ السبع الشداد، كتاب مطبوع يتحدّث عن أصناف من العلوم.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص108.

(2) انظر: توشيهيكو إيزوتسو، **المدخل إلى فلسفة المير داماد**، ص195.

(3) انظر: غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ**، ج2، ص108.

(4) انظر: مرتضى المطهري، **محاضرات في الفلسفة الإسلاميّة**، ص88.

10 ـ شارع النجاة، كتاب في الفقه.

11 ـ رسالة في اختلاف الزوجين قبل الدخول.

12 ـ ضوابط الرضاع.

13 ـ سدرة المنتهى، كتاب في تفسير القرآن الكريم.

14 ـ الصراط المستقيم، كتاب في الحكمة.

15 ـ الحبل المتين، كتاب في الحكمة.

16 ـ حاشية على كتاب «مختلف الشّيعة إلى أحكام الشريعة» للعلّامة الحسن بن المطهر الحلّيّ.

17 ـ شرح كتاب «الاستبصار» في الحديث، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي.

18 ـ رسالة في المنطق.

19 ـ حاشية على رجال النجاشي.

كتاب في الرجال، والنجاشي هو الشيخ أحمد بن علي بن العباس النجاشي، من علماء القرن الخامس الهجريّ.

20 ـ حاشية على رجال الطوسي.

كتاب في الرجال، والطوسي هو الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (385ـ460هـ)

21 ـ رسالة في مذهب أرسطا طاليس

أشار إليها الشيخ مرتضى المطهّري، وهي تبحث حول الصنع والإبداع، ونظريّة الحكماء في قدم المادّة، وقدّم حلًّا لما كان موردًا للاختلاف بين أفلاطون وأرسطو[1].

22 ـ أجوبة المسائل.

23 ـ اللوامع الربّانيّة في ردّ شبه النصرانيّة.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص88.

24 ـ رسالة في جيب الزاوية، كتاب في الرياضيّات.

25 ـ عيون المسائل، لم يكمله.

3ـ الداماد: فلسفته ونظريّاته

من النصوص المهمّة والقيّمة التي شرحت فلسفة السيّد الداماد، النصّ الذي كتبه المستشرق اليابانيّ المتخصّص في الفلسفة الإسلاميّة، توشيهيكو إيزوتسو بعنوان: «المدخل إلى فلسفة المير داماد»، وهو النصّ الذي سوف يشعر بالحاجة إليه، كلّ من يريد الاقتراب من فلسفة السيّد الداماد أو التعرّف إليها.

فقد تمكّن هذا النصّ الممتع، على إيجازه، من الإحاطة بفلسفة السيّد الداماد، وتكوين المعرفة بها بشكل واضح ومركّز، وبلغة حديثة، وتبسيط فلسفته التي عرفت بالتعقيد والإبهام، وهاتان الصفتان في نظر الدكتور ديناني هي من خصوصيّات السيّد الداماد.

وألحق هذا النصّ بكتاب «القبسات» للسيّد الداماد في الطبعة التي حقّقها الدكتور مهدي محقّق، وأعادت نشره مجلّة «المحجّة»، التي يصدرها من بيروت معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، في العدد الثالث عشر، عام 2005م ـ 1426هـ.

وقد عرف عن السيّد الداماد ثقته الكبيرة بذاته وأفكاره، والطريف في الأمر، كما يقول الدكتور ديناني، أنّه كان يرى نفسه في مستوى ابن سينا والفارابي، ويقدّمهما أحيانًا على أنّهما شريكان في صناعة التعليم، وأشار إلى ذلك في كتابه «الجذوات»، فعن ابن سينا يقول إنّه «شريكنا السالف في رئاسة حكماء الإسلام»، وعن الفارابي يقول إنّه «شريكنا السابق في تعليم وتصحيح الفلسفة الإسلاميّة»[1].

---

(1) محمد باقر الداماد، **الجذوات**، ص49.

وفي تعقيبه على هذا الموقف، يرى الدكتور ديناني أنّه مهما قيل على هذا الصعيد، ومهما كان تفسيرنا لكلامه، إلّا أنّنا لا نشكّ في أنّه فيلسوف قدير، ومتكلّم من الدرجة الأولى، وأنّ صفة الثقة بالنفس تعبّر عن نفسها في آثاره بوضوح، أكثر من أيّ مفكّر آخر، ولا سيّما في أسلوب كلامه، وإيقاع كلماته، وقلّما نلاحظ في تصانيفه التردّدات الفلسفيّة، كما إنّ رنين عباراته فيها من القوّة، بحيث لا نكاد نشمّ منها رائحة التواضع[1].

وتأكيدًا لهذا الموقف، يرى توشيهيكو أنّ اللقب الجدير بالاحترام الذي عرف به المير داماد هو المعلّم الثالث، وهذا اللقب في نظره يشهد على الشهرة العظيمة والفرديّة التي تمتّع بها في عالم الفلسفة عند شيعة إيران، ويظهر مدى التقدير العالي الذي حظي به المير داماد فيلسوفًا مسلمًا، في حياته وبعد وفاته، وقد استمرّ إشعاع تبصّره الفلسفيّ في تنوير آلاف العقول المفكّرة في إيران حتى يومنا هذا[2].

ولم يشرح توشيهيكو من أين جاء لقب المعلّم الثالث للسيّد الداماد، ولا كيف جاء، وما هي مناسبته؟ وقد أطلق عليه هذا اللقب حقيقة؛ لكنّه لم يشتهر به كثيرًا، كما اشتهر أرسطو بلقب المعلّم الأوّل، والفارابي بلقب المعلّم الثاني، ولم يشر الدكتور ديناني إلى هذا اللقب في حديثه عن السيّد الداماد في كتابه: «حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ»، وهو الملمّ والضليع بتاريخ الفلسفة والفكر الفلسفيّ في إيران.

ويبدو أنّ هذا اللقب له علاقة بما كان يراه السيّد الداماد لنفسه، من أنّه في منزلة ابن سينا والفارابي، وبوصفهما شريكيه في رئاسة الفلسفة وتعليمها.

ومن جهة الانتماء الفلسفيّ، تنتمي فلسفة السيّد الداماد إلى الفلسفة الإشراقيّة وتصنّف ضمنها، وهذا ما يوحي به في نظر الشيخ عبد الله نعمة

---

(1) غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، ص107-120

(2) انظر: توشيهيكو إيزوتسو، **المدخل إلى فلسفة المير داماد**، ص194.

الأسماء الكثيرة من كتبه[1]؛ ولأنّ السيّد الداماد، كما يقول الدكتور ديناني، يجد أنسه بفلسفة الإشراق السهرورديّة[2].

وتلتقي في فلسفة السيّد الداماد، فلسفتا ابن سينا وشهاب الدين السهرورديّ، وهذا ما يكتشفه من يتعرّف على هذه الفلسفة، ويقترب منها، ويعدّ الدكتور ديناني هذا التلاقي سمة تميّزت بها بصورة عامّة مدرسة أصفهان الفلسفيّة، التي شهدت نوعًا من الانسجام والتناسق بين ابن سينا والسهرورديّ[3].

وقد اعتنى توشيهيكو بشرح هذا التلاقي في فلسفة السيّد الداماد وتأكيده، لكونه من الملامح الأساسيّة في بنية فلسفة الداماد.

وفي شرحه يقول توشيهيكو: إنّ الفلسفة الأساسيّة لمير داماد تتضمّن نوعًا من التركيب المتناسق بين التفكير العقلانيّ والتجربة الرؤيويّة، أو التبادل الحميميّ جدًّا بين التفكير العقلانيّ والحدس الصوفيّ؛ ونتيجة لذلك نرى في شخص المير داماد اتحادًا فريدًا بين الجانب المدرسيّ المحض لابن سينا، والإشراق الشهوديّ للسهرورديّ[4].

وثمّة مسألتان عدّهما الباحثون من أهمّ المسائل الفلسفيّة التي عالجها السيّد الداماد وأبرزها، وبهما تميّزت فلسفته، وهما:

أوّلًا: مسألة الحدوث الدهريّ

هذه المسألة في نظر الشيخ المطهّري، هي أهمّ مسألة بحثها السيّد الداماد[5]، وكانت في نظر الدكتور ديناني، من أكثر المسائل اشتهارًا عند

---

(1) انظر: عبدالله نعمة، **فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم**، ص443.

(2) انظر: غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ**، ص109

(3) انظر: المصدر نفسه، ص110.

(4) انظر: توشيهيكو إيزوتسو، **المدخل إلى فلسفة المير داماد**، ص195.

(5) انظر: مرتضى المطهّري، **محاضرات في الفلسفة الإسلاميّة**، ص81.

السيّد الداماد، واقترنت باسمه دائمًا[1]، وهي التي جعلت السيّد الداماد في نظر توشيهيكو يحتلّ مكانة خاصّة جدًّا في التاريخ العام للفلسفة الإسلاميّة، بسبب الأصالة التي عرف بها هذه المسألة[2].

وتتّصل هذه المسألة بقضيّة حدوث العالم وقدمه، وهي القضيّة التي عرفت مبكرًا في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، وأثارت جدلًا ونزاعًا طويلًا وشديدًا بين الفلاسفة والمتكلّمين.

وفي رؤية السيّد الداماد، كما يقول الدكتور ديناني، لو يتفاهم الفلاسفة والمتكلّمون حول هذه القضيّة، ويحلّون الاختلاف القائم بينهم حولها، لتحقّق التفاهم حول الكثير من القضايا الأخرى، لهذا انبرى السيّد الداماد لتقديم تفسير لظهور العالم، ليس من نوع الحدوث الزمانيّ الذي يقول به المتكلّمون، ولا من نوع الحدوث الذاتيّ الذي يذهب إليه الفلاسفة، وإنّما تقدّم بفكرة جديدة عبّر عنها بالحدوث الدهريّ[3].

وقد بذل الباحثون المعاصرون في حقل الفلسفة جهدًا تفصيليًّا لتوضيح هذه المسألة، ورفع ما يحيط بها من غموض وتعقيد، وحين توقّف توشيهيكو أمام هذه المسألة أشار بقوله: «وهنا ينبغي علينا الاعتراف بأنّ فضاء كثيفًا من الغموض يغلّف هذا القسم من تفكيره، ومن الصعب جدًّا إدراكه»[4].

وما قدّمه توشيهيكو من شرح وتوضيح يمثّل مادّة مهمّة في تكوين المعرفة بهذه المسألة.

وحسب توضيح الدكتور ديناني لهذه المسألة، بعد ما أشار إلى ثلاث مقدّمات تمهيديّة، اتّضح عنده كما يقول: أنّ السيّد الداماد «يعتبر العالم

---

(1) انظر: غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ**، ص111.

(2) انظر: توشيهيكو إيزوتسو، **المدخل إلى فلسفة المير داماد**، ص196.

(3) انظر: غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ**، ص113.

(4) توشيهيكو إيزوتسو، **المدخل إلى فلسفة المير داماد**، ص196.

حادثًا بالحدوث الدهريّ، يقصد أنّ هذا العالم مسبوق بوجود عالم الملكوت، ويقع عالم الملكوت في وعاء الدهر، أي إنّ الدهر بمثابة وعاء لعالم الملكوت. ومن هنا يعدّ سبق عالم الملكوت وتقدّمه على هذا العالم، أي عالم الناسوت، من نوع السبق أو التقدّم الدهريّ»[1].

والخلاصة أنّ السيّد الداماد يعتقد أنّ وجود العالم مسبوق بعدم حقيقيّ دهريّ، لهذا فهو يعدّه حادثًا دهريًّا.

ثانيًا: مسألة أصالة الماهيّة

هذه هي المسألة الثانية التي حظيت باهتمام الباحثين والدارسين لفلسفة السيّد الداماد، وقد تجلّت هذه المسألة بوضوح كبير في فلسفته، وفي آثاره الفلسفيّة، وعرّف بها، وأكّدها في مناسبات متعدّدة.

ولم يكن السيّد الداماد ينفرد بهذه المسألة، ولا هو أوّل من قال بها، فقد سبقه من قبل، وبقرون، الشيخ شهاب الدين السهرورديّ فيلسوف الإشراق المعروف.

ويرى توشيهيكو أنّ السيّد الداماد كان تابعًا مخلصًا في هذه المسألة للسهرورديّ، وحسب قوله: «هذا الموقف تمّت صياغته بعبارات واضحة للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة على يد السهرورديّ شيخ الإشراق، وفي هذه المسألة كان المير داماد تابعًا مخلصًا للسهرورديّ»[2].

وبخلاف المسألة السابقة، لم يجد الباحثون تعقيدات في تحليل هذه المسألة، وتكوين المعرفة بها، لهذا فإنّهم لم يتوسّعوا كثيرًا في الحديث عنها شرحًا وتوضيحًا وتفسيرًا. خصوصًا أنّ هذه المسألة كانت معروفة من قبل، وتتجاذبها المواقف ووجهات النظر في اتّجاهين متقابلين، كانا معروفين دائمًا، اتّجاه يقول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، ومن ثمّ تقدّم الماهيّة

---

(1) غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ**، ص115.

(2) توشيهيكو إيزوتسو، **المدخل إلى فلسفة المير داماد**، ص203.

على الوجود، وهو رأي السهرورديّ والسيّد الداماد، واتّجاه يقول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ومن ثمّ تقدّم الوجود على الماهيّة، وهو رأي ملّا صدرا وآخرين.

4- من الداماد إلى ملّا صدرا

يمكن القول إنّ أهمّ نقاش فكريّ وتاريخيّ حول السيّد الداماد، هو ذلك النقاش الذي يتّصل بعلاقته بملّا صدرا، ولعلّ هذه مفارقة؛ لكونها تتعلّق بالعلاقة بين التلميذ والأستاذ.

ويتحدّد هذا النقاش في اتّجاهين، اتّجاه له علاقة بالشهرة التي نالها السيّد الداماد، واتّجاه آخر له علاقة بفلسفة السيّد الداماد ومصيرها، وهذان الاتّجاهان هما:

الاتّجاه الأوّل: بقدر ما تعاظمت شهرة السيّد الداماد من جهة علاقته الأستاذيّة بملّا صدرا، بقدر ما تناقصت هذه الشهرة وتراجعت من جهة هذه العلاقة أيضًا.

وتفسير هذه المفارقة أنّ شهرة ملّا صدرا تعاظمت على نحو غطّت على شهرة السيّد الداماد، وقلّصت منها، وزحزحت مكانته الفكريّة والفلسفيّة؛ فقد ظلّت شهرة ملّا صدرا تتصاعد بصورة متعاقبة بشكل لم يعد ثمة مجال للمقارنة بينهما.

وما زال ملّا صدرا يتربّع اليوم محافظًا على شهرته الفائقة التي لا يكاد ينازعه عليها أحد في ساحة الفلسفة الإيرانيّة، حتى في هذه الأزمنة المعاصرة.

ولهذا، يمكن القول إنّ ملّا صدرا أنهى عهد السيّد الداماد وختم عليه، مسجّلًا عهدًا جديدًا ما زال حاضرًا ومؤثّرًا إلى هذا اليوم.

الاتّجاه الثاني: إنّ أكثر ما توقف عنده الباحثون، ولفت نظرهم بشدّة

في فلسفة السيّد الداماد، هو موقف ملّا صدرا، وتحديدًا موقفه من مسألتي الحدوث الدهريّ وأصالة الماهيّة، فقد تراوح موقفه ما بين الإهمال والصمت تجاه مسألة الحدوث الدهريّ، والقبول ثمّ الرفض تجاه مسألة أصالة الماهيّة.

وبشأن هاتين المسألتين يمكن توضيح الموقف على النحو الآتي:

المسألة الأولى: اندهش الباحثون واستغربوا موقف ملّا صدرا تجاه نظريّة السيّد الداماد في الحدوث الدهريّ، وأشار إلى هذا الموقف الدكتور ديناني بقوله: «ورغم أنّ ملّا صدرا من تلامذة السيّد الداماد الأوفياء، إلّا أنّه أبدى تجاهله لنظريّة أستاذه في الحدوث الدهريّ، ومرّ عليها بصمت بارد مشوبٍ بالإنكار، ولا يمكن أن ينسجم الحماس الذي أبداه السيّد الداماد في استعراض الحدوث الدهريّ مع صمت ملّا صدرا وعدم اهتمامه»(1).

ولعلّ أقرب تفسير لهذا الموقف، هو ما أشار إليه الشيخ مرتضى المطهّري الذي بدا له أنّ ملّا صدرا لم يقبل هذه النظريّة ولم يبحثها إطلاقًا، لأنّه لم يرغب في أن يهاجم ما ذهب إليه أستاذه المير داماد، ولا سيّما أنّه يذكره بإجلال في المجلد الثاني من الأسفار، في بحث الجواهر والأعراض(2).

ولعل من السهل التنبه إلى مثل هذا الموقف الذي أشار إليه الشيخ المطهّري، وترجيحه، لأنّه من أكثر المواقف احتمالًا.

المسألة الثانية: أعطى توشيهيكو أهميّة خاصّة لهذه المسألة نتيجة موقف ملّا صدرا المغاير لموقف أستاذه المير داماد، ورأى توشيهيكو أنّ من المثير أن نلاحظ ملّا صدرا تلميذًا بارزًا عند المير داماد، تابع أستاذه بدقّة في تأييده لمقولة أصالة الماهيّة في شبابه، ثم أصبح لاحقًا مؤيّدًا متحمّسًا للأطروحة المعاكسة، وكان هذا بالنسبة إليه نوعًا من الهداية الفلسفيّة والروحيّة كما

---

(1) غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ**، ص116.

(2) انظر: مرتضى المطهّري، **محاضرات في الفلسفة الإسلاميّة**، ص81.

يصف ذلك بنفسه، بما معناه: «في أيّام شبابي اعتدت أن أكون مدافعًا متحمّسًا عن الأطروحة القائلة بأنّ الماهيات لها وجود حقيقيّ خارج العقل، وأنّ الوجود ليس سوى بناء عقليّ، حتى هداني الله وجعلني أرى برهانه على ذلك، وعلى نحو مفاجئ وبأعظم قدر من الوضوح، رأيت ببصيرتي أنّ الحقيقة على العكس تمامًا مما اعتقده الفلاسفة عمومًا، فسبحان الله الذي أخرجني بنور البصيرة من ظلمات الأفكار التي لا أساس لها، وثبّتني بشكل راسخ على الرأي الذي لن يتغيّر أبدًا»[1].

ومن بعد هذا التحوّل عند ملّا صدرا، باتت مسألة أصالة الوجود تعدّ من أهمّ المسائل التي ترتكز عليها فلسفة ملّا صدرا، وتشكّل الأساس الذي تتفرّع منه المسائل الأخرى، كما يقول الشيخ المطهّري، وتنشأ عنه[2].

وهذا الموقف من ملّا صدرا هو الذي غيّر وجهة الفلسفة وحركتها في إيران، وما زالت إلى اليوم وهي على هذه الوجهة، وبذلك يكون ملّا صدرا قد ختم عصر السيّد الدماد وفلسفته.

---

(1) توشيهيكو إيزوتسو، **المدخل إلى فلسفة المير داماد**، ص204.

(2) مرتضى المطهري، **محاضرات في الفلسفة الإسلاميّة**، ص129.

الفصل الرابع

ملّا صدرا والحكمة المتعالية

1_ كتاب الحكمة المتعالية

صدر كتاب «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة»، أوّل مرّة عام 1282هـ في إيران، في طبعة حجريّة، جاءت في أربعة مجلّدات كبار، تقع في 926 صفحة، وتضمّنت تعليقة لملّا هادي السبزواري (1212_1297هـ)، أحد أبرز أتباع مدرسة ملّا صدرا، على ثلاثة مجلّدات فقط، وكان أوّل كتاب يطبع للملّا صدرا من بين جميع مؤلّفاته الأخرى التي فاقت أربعين كتابًا ورسالة.

وصدر هذا الكتاب في طبعة حديثة عام 1378هـ، في تسعة مجلّدات من القياس العاديّ، واحتوت على تعليقات متفرّقة لستّة من العلماء، وأساتذة الفلسفة المعروفين، والمصنّفين، على مدرسة ملّا صدرا، وهم حسب ترتيب تواريخ وفياتهم:

1 _ علي بن جمشيد النوري الأصفهانيّ (ت 1246هـ).

2 _ إسماعيل بن سميع الأصفهانيّ (ت 1277هـ).

3 _ ملّا هادي بن مهدي السبزاوري المتوفى عام 1297هـ، وعلى رواية أخرى عام 1295هـ.

4 ـ السيّد علي بن عبدالله الزنوزي التبريزيّ (ت 1310هـ).

5 ـ محمّد بن معصوم علي الهيدجي الزنجاني (ت 1349هـ).

6 ـ السيّد محمد حسين الطباطبائيّ (ت 1402هـ).

والنسخة المتداولة اليوم من هذا الكتاب هي الطبعة الثانية، التي احتوت على ترجمة لحياة المؤلّف، كتبها الشيخ محمّد رضا المظفّر (1322ـ 1383هـ)، أحد أبرز رواد الإصلاح والتجديد في المؤسّسة الدينيّة بمدينة النجف العراقيّة، وجاءت هذه الترجمة في 22 صفحة، وإليها رجع كثير من الذين كتبوا عن سيرة ملّا صدرا وفكره وفلسفته. واحتوت هذه الطبعة على مقدّمة للناشرين، كتبها رضا لطفي، جاءت في أربع صفحات، واحتوت كذلك على فهرس لأسماء الكتب، وفهرس للأعلام، وفهرس تفصيليّ للمحتويات في كلّ مجلّد من المجلّدات التسعة.

وقد تقصّد المؤلّف أن يرتّب كتابه بطريقة يتطابق فيها ومنهج سلوك العرفاء والأولياء، ليكون هذا الكتاب دالًّا ودليلًا في السير على منهج هؤلاء، وهذه الأسفار كما حدّدها في خاتمة مقدّمته للكتاب، هي:

السفر الأوّل: سفر من الخلق إلى الحقّ.

السفر الثاني: سفر بالحقّ في الحقّ.

السفر الثالث: سفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

السفر الرابع: سفر بالحقّ في الخلق.

وحين شرح الشيخ مرتضى المطهّري هذه الأسفار الأربعة، في نظر العرفاء وأهل السلوك، كتب يقول: «يرى العرفاء أنّ للسالك في مسيرته العرفانيّة أربعة أسفار:

1 ـ السير من الخلق إلى الحقّ، ويسعى فيه السالك إلى تجاوز الطبيعة، وبعض عوالم ما بعد الطبيعة، ليصل إلى ذات الحقّ تعالى، فلا يكون بينهما حجاب.

2 ـ السير بالحقّ في الحقّ، فبعد أن يعرف السالك ذات الحقّ عن كثب، يشرع بعون الحقّ في السفر والتجوّل في الشؤون والكمالات والأسماء والصفات.

3 ـ السير من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، وفيه يعود السالك إلى الخلق، فيمكث بينهم، إلّا أنّ عودته لا تعني انقطاعه وانفصاله عن ذات الحقّ، لأنّه يرى ذات الحقّ مع جميع الأشياء وفيها.

4 ـ السير في الخلق بالحقّ، وفيه يقوم السالك بإرشاد الناس، وهدايتهم ومساعدتهم في الوصول إلى الحقّ»[1].

أمّا الموضوعات والمسائل التي بحثها المؤلّف وعالجها في هذا الكتاب، فهي على النحو الآتي:

السفر الأوّل: وجاء في ثلاثة أجزاء من الطبعة الحديثة، وناقش فيه الأمور العامّة، أو العلم الإلهيّ بالمعنى الأعمّ، وبحث طبيعة الوجود وعوارضه الذاتيّة، وقسّم الحديث عنه في عشر مراحل ناقشها بتفصيل شديد.

السفر الثاني: وجاء في جزءين، وناقش فيه علم الطبيعيّات، وخصّص الجزء الأوّل لمباحث الأعراض، والجزء الثاني لمباحث الجواهر، وفصّل الحديث عن مباحث الأعراض في أربعة فنون حسب تسميته، ومباحث الجواهر في ستّة فنون.

السفر الثالث: وجاء في جزءين، ناقش فيه العلم الإلهيّ، وفصّل الحديث عنه في عشرة مواقف حسب تسميته كذلك.

السفر الرابع: وجاء في جزءين، ناقش فيه علم النفس، وفصّل الحديث عنه في أحد عشر بابًا.

---

(1) مرتضى المطهري، **مدخل إلى العلوم الإسلامية: المنطق، الفلسفة**، ص126.

2 ـ الكاتب: سيرته ومؤلّفاته

مؤلّف كتاب «الحكمة المتعالية» هو محمّد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازيّ القوامي، المشهور كما يقول الشيخ محمّد رضا المظفّر على لسان الناس بملّا صدرا، وعلى لسان تلامذة مدرسته بصدر المتألّهين[1].

ومعظم كتب السير والتراجم والأعلام لم تتحقّق من تاريخ ولادة ملّا صدرا، إلّا أنّ المحقّق الإيرانيّ جلال الدين الأشتيانيّ ظفر بتاريخ ولادته عام 979هـ[2]، وأشار إلى ذلك في كتاب له عن حياة ملّا صدرا باللغة الفارسيّة.

وموطن ولادته مدينة شيراز عاصمة دولة فارس آنذاك، وذكر الشيخ المظفّر أنّ والده إبراهيم بن يحيى القوامي كان وزيرًا في دولة فارس، ومن عائلة محترمة هي عائلة قوامي، ولم يكن له ولد ذكر، فنذر أن ينفق مالًا كثيرًا على الفقراء وأهل العلم، إذا رزق ولدًا ذكرًا صالحًا، فتحقّقت أمنيته في ولده الذي سمّاه محمّدًا، فكان وحيد والديه، وعاش حياة كريمة، ووجّهه والده منذ وقت مبكر لطلب العلم[3].

وقد قسّم الدارسون السيرة الفكريّة والعلميّة للملّا صدرا إلى مراحل، ومنهم من قسّم هذه المراحل إلى ثلاث، مثل الشيخ المظفّر، وتابعه في هذا التقسيم الشيخ عبدالله نعمة في كتابه «فلاسفة الشّيعة: حياتهم وآراؤهم»، وثمّة من قسّمها إلى مرحلتين مثل السيّد كمال الحيدريّ في كتابه: «مناهج المعرفة»، وهكذا الدكتورة زينب شوربا في كتابها: «الحركة الجوهريّة ومفهوم التصوّر والتصديق عند صدر الدين الشيرازيّ».

وسنعتمد تقسيم الشيخ المظفر، مع بعض التعديل، بوصفه الأكثر استيعابًا

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازيّ، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، ج1، ص (أ).

(2) انظر: كمال الحيدريّ، **مناهج المعرفة**، ص107، نقلًا عن: جلال الدين أشتياني، **شرح حال واراء فلسفى ملا صدرا**، ص1.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ص (ج).

وإحاطة بالمراحل والأطوار التي مرّ بها ملّا صدرا في مسيرته العلميّة، وهو التقسيم الذي شكّل مرجعًا حتى عند الذين قالوا بثنائيّة المراحل، وجاء مضمنًا فيها أيضًا.

وهذه المراحل الثلاث، هي:

المرحلة الأولى: التلمذة والتحصيل العلميّ

يؤرخ لهذه المرحلة مع بداية انتقال ملّا صدرا إلى أصفهان، بعد وفاة والده في شيراز، وخلال هذه المرحلة عرف عنه انكبابه على تحصيل العلوم والمعارف العقليّة والفلسفيّة، وكان من أبرز أساتذته في هذه المرحلة وأشهرهم، اثنان هما: الشيخ محمد بن الحسين بن عبدالصمد المعروف بالشيخ البهائيّ (953ـ1030هـ)، والسيّد محمّد باقر الداماد (969ـ1041هـ).

وقد أشار ملّا صدرا إلى هذه المرحلة في مقدّمة كتابه «الحكمة المتعالية»، شارحًا واقع حاله في تحصيل العلوم والمعارف بقوله: «ثمّ إنّي قد صرفت قوّتي في سالف الزمان منذ أوّل الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهيّة، بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين، مقتبسًا من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيدًا من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيّين والرؤساء المعلّمين، تحصيلًا يختار اللباب عن كلّ باب، ويجتاز عن التطويل والإطناب»[1].

ونقل السيّد كمال الحيدريّ رأيًا لأحد الدارسين المعاصرين لم يسمّه، يقسّم فيه هذه المرحلة العلميّة في حياة ملّا صدرا إلى مرحلتين، هما:

أوّلا: درس الفلسفات والآراء الدينيّة والعرفانيّة درسًا متعمّقًا متجّنبًا

---

(1) المصدر نفسه، ص4.

الانحياز إلى رأي خاصّ أو فلسفة خاصّة من دون أن يسانده البرهان، واكتشف في دراساته أصول المذاهب والآراء والفلسفات، وطرقها الإثباتيّة وفهم صلاتها ومميّزاتها، وعلم بمقدار كبير جهات كمالها ونقصها، فاطّلع بذلك على الفلسفات والآراء والمعارف في تطوّرها الإغريقيّ والفارسيّ والإسلاميّ.

ثانيًا: درس المذاهب الكلاميّة درسًا متماديًا في الأطراف، واجتنى منها ما أثمرت من التفسيرات العقليّة والدينيّة، ولم يحذفها كلّها بمجرد أنّ أدلّتها أدلّة جدليّة غير منساقة مع الطرق المنطقيّة؛ بل حذف منها جدلها وإجاباتها الباطلة، وأخذ منها ما تلاءمت مع الأصول المنطقيّة[1].

ومن النصوص التي توقّف عندها الدارسون باهتمام شديد خلال هذه المرحلة، النصّ الذي أظهر فيه ملّا صدرا ندمه واستغفاره على شطر من عمره، وأشار إليه في مقدّمة كتابه الأسفار، بقوله: «إنّي لأستغفر الله كثيرا مما ضيّعت شطرا من عمري في تتبّع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول، وتفنّنهم في البحث، حتى تبيّن لي آخر الأمر بنور الإيمان، وتأييد الله المنّان أنّ قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم، فألقينا زمام أمرنا إليه، وإلى رسوله النذير المنذر، فكلّ ما بلغنا منه آمنّا به وصدّقناه، ولم نحتل أن نخيّل له وجهًا عقليًّا ومسلكًا بحثيًّا؛ بل اقتدينا بهداه، وانتهينا بنهيه، امتثالًا لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ حتى فتح الله على قلبنا ما فتح، فأفلح ببركة متابعته وأنجح»[2].

أمام هذا النصّ، ثمّة موقفان أشار إليهما الدارسون والباحثون:

---

(1) انظر: كمال الحيدري، **مناهج المعرفة**، ص117_118، نقلًا عن: محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، ص (عج).

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج1، ص11_12.

الموقف الأوّل: اتّخذ أصحاب هذا الموقف من هذا النصّ حجّة ومستمسكًا في رفض الفلسفة، وذمّ العلوم العقليّة، وهو موقف المناوئين للفلسفة، ولنهج ملّا صدرا ومسلكه الفلسفيّ.

الموقف الثاني: حاول أصحابه تقديم تأويل لا يتنافى مع الفلسفة، وشرح هذا الموقف السيّد كمال الحيدريّ، بقوله: إنّ «هذا النصّ لا يكشف عن ذمّ العلوم العقليّة والآراء الفلسفيّة بنحو الإطلاق، وإنّما يقتصر على ذمّ آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام، فهو قد بيّن أنّ الذي استغفر منه هو سنخ خاص من العلوم البحثيّة، بقرينة ما ذكره بعده بقليل؛ حيث قال إنّ قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم»[1].

المرحلة الثانية: العزلة والانقطاع إلى العبادة

بدأت هذه المرحلة حين قرر ملّا صدرا عزلة الناس، والتوقّف عن الدرس والتدريس، والابتعاد عن أجواء العلماء والوسط الدينيّ، والتفرّغ كلّيًا للعبادة ومجاهدة النفس.

ولم تذكر كتب السير والتراجم والأعلام تاريخًا محدّدًا لبداية هذه المرحلة؛ لكنّها أشارت إلى أنّها امتدت ما يقارب خمسة عشر عامًا، وحصلت في قرية تابعة لمدينة قم اسمها كهك.

وتعدّ هذه المرحلة من أكثر المراحل أهميّة وحساسيّة في تاريخ ملّا صدرا ومسلكه الدينيّ والفلسفيّ، وهي المرحلة التي لفتت انتباه الدارسين والباحثين الذين توقّفوا عندها باهتمام كبير، لأنّها غيّرت وبصورة صارمة وجهة ملّا صدرا الدينيّة والفلسفيّة.

ووجد بعض الدارسين أنّ هذه المرحلة تذكّر بسيرة الشيخ أبي حامد الغزالي الذي عرف العزلة في مرحلة حسّاسة للغاية من مراحل حياته،

---

(1) كمال الحيدري، **مناهج المعرفة**، ص120.

وخرج منها بتبنّي مسلك دينيّ وفكريّ مغاير لما كان عليه من قبل، ويلتقي في هذا المسلك مع ملّا صدرا من جهة التركيز على الرياضة المعنويّة ومجاهدة النفس.

وأشار إلى هذه الملاحظة الشيخ عبد الله نعمة في كتابه: «فلاسفة الشّيعة حياتهم وآراؤهم»، وكان يفترض لمثل هذه الملاحظة أن تفتح نقاشًا فكريًّا وفلسفيًّا معمّقًا على أساس المقارنة والمقاربة بين هذين الرجلين وتجربتيهما الدينيّة والفكريّة.

وتوجد أقوال متعدّدة في تفسير اختيار ملّا صدرا للعزلة في هذه المرحلة، ومن بين هذه الأقوال يمكن الإشارة إلى قولين يصنّفان على مدرسة ملّا صدرا، وهما:

القول الأوّل: يتّصل بعامل موضوعيّ وخارجيّ له علاقة بما تعرّض له ملّا صدرا من نقد وهجوم، وما حصل له من مضايقات وإشكاليّات من الوسطين الدينيّ والاجتماعيّ، وصل إلى حدّ تكفيره، لأنّه كان يشهر أقواله، ويعلن عنها بشكل واضح وصريح، وكان يقول بوحدة الوجود، وشرح هذا القول في رسالة له يعتقد أنّها كتبت قبل كتاب «الحكمة المتعالية»، وكانت بعنوان: «طرح الكونين»، وهو القول الذي تراجع عنه في ما بعد.

وبسبب هذا الوضع الدينيّ والاجتماعيّ انزعج ملّا صدرا كثيرًا، ودُفع لاختيار موقف العزلة عن الناس والتفرّغ للعبادة، وأشار إلى هذا القول الشيخ المظفّر في ترجمته لحياة ملّا صدرا.

القول الثاني: يتّصل بعامل علميّ وذاتيّ، له علاقة برؤية ملّا صدرا لطبيعة العلوم والمعارف التي درسها وتعلّمها وتعاطى معها، وأشار إلى هذا القول السيّد كمال الحيدريّ، وشرحه بقوله: «بعد نهاية المرحلة الأولى من حياته التي صار فيها ملّا صدرا أستاذًا كاملًا في العلوم الرسميّة والكسبيّة، أدرك

أنّ هذه لا تشفي الغليل، وأنّ هناك مرحلة أخرى لا بدّ من طيّها والوصول إليها»[1].

وعند النظر في هذين القولين، يمكن القول إنّ الأصوب هو الجمع بينهما، فالقول الأوّل عزّز عند ملّا صدرا حاجة المجتمع الدينيّ إلى التهذيب النفسيّ والروحيّ، والقول الثاني عزّز عنده حاجته هو إلى مجاهدة النفس.

وأشار ملّا صدرا إلى نصوص واضحة شرح فيها رؤيته لذاته من جهة، ورؤيته للوسط الدينيّ والعلميّ من جهة أخرى، فتجاه ذاته كتب يقول: «وإنّي كنت سالفًا كثير الاشتغال بالبحث والتكرار، وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء النظار حتى ظننت أنّي على شيء. فلمّا انفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي، رأيت نفسي -وإن حصّلت شيئًا من أحوال المبدإ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئًا من أحكام المعاد لنفوس الإنسان- فارغة عن علوم الحقيقة وحقائق العيان، مما لا يدرك إلّا بالذوق والوجدان، وهي الواردة في الكتاب والسنّة من معرفة الله وصفاته وأسمائه وكتبه ورسله، ومعرفة النفس وأحوالها من القبر والبعث والحساب والميزان والصراط والجنة والنار وغير ذلك، ممّا لا تعلم حقيقته إلّا بتعليم الله»[2].

وعن الوسط الدينيّ والعلميّ، كتب يقول: «فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلوّ الديار عمّن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار، وأنّه قد اندرس العلم وأسراره، وانطمس الحقّ وأنواره، وضاعت السير العادلة، وشاعت الآراء الباطلة، ولقد أصبح عين الحيوان غائرة، وظلّت تجارة أهلها بائرة، وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة، وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة، ضربت عن أبناء الزمان صفحًا، وطويت عنهم كشحًا، فألجأني خمود الفطنة،

---

(1) المصدر نفسه، ص120.

(2) المصدر نفسه، ص121، نقلًا عن: ملّا صدرا، **تفسير القرآن الكريم**، ج7، ص10

وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان، وعدم مساعدة الدوران، إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار، واستترت بالخمول والانكسار، منقطع الآمال، منكسر البال، متوفّرًا على فرض أؤدّيه، وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس ألقيه، أو تأليف أتصرّف فيه؛ إذ التصرّف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات، وتبيين المقاصد ورفع المشكلات، ممّا يحتاج إلى تصفية الفكر، وتهذيب الخيال عمّا يوجب الملال والاختلال، واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال. ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان، ويشاهد ممّا يكبّ عليه الناس في هذا الأوان، من قلّة الإنصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالي والأفاضل، ورفع الأداني والأراذل، وظهور الجاهل الشرير، والعامي النكير على صورة العالم النحرير، وهيئة الحبر الخبير، إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة، والمتعدية مجال المخاطبة في المقال، وتقرير الجواب عن السؤال، فضلًا عن حلّ المعضلات وتبيين المشكلات»[1].

المرحلة الثالثة: العودة إلى المجتمع واستعادة الدور العلميّ

حدّد الشيخ المظفّر لهذه المرحلة عنوان: دور التأليف، حيث إنّ جميع مؤلّفات ملّا صدرا الكثيرة والغزيرة، باستثناء رسالة أو رسالتين، ظهرت في هذه المرحلة، وتميّزت بها. مع ذلك فإنّ دور ملّا صدرا في هذه المرحلة كان أوسع وأشمل من دور التأليف، فقد عاد إلى المجتمع بعد أن فكّ عن نفسه العزلة التي دامت خمسة عشر عامًا، واستعاد دوره العلميّ ليس على مستوى التأليف فحسب، وإنّما على مستوى التدريس أيضًا.

وبدأت هذه المرحلة، بعد أن شعر ملّا صدرا بتحقيق ما كان يصبو إليه من مجاهدة ورياضة معنويّة وقلبيّة، وشرح واقع حاله في هذه المرحلة، بقوله: «اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالًا نوريًّا، والتهب قلبي لكثرة

---

(1) محمد ابن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج1، ص6-7.

الرياضات التهابًا قويًّا، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحديّة، وتداركتها الألطاف الإلهيّة، فاطّلعت على أسرار لم أكن أطّلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان؛ بل كلّ ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان، من الأسرار الإلهيّة، والحقائق الربّانيّة، والودائع اللاهوتيّة، والخبايا الصمدانيّة»[1].

وبعد أن استعاد ملّا صدرا دوره ونشاطه في هذه المرحلة، وعرفت مؤلّفاته، وذاعت شهرته بوصفه أستاذًا للمعارف والعلوم الإلهيّة والعقليّة، أخذ حاكم فارس آنذاك وردي خان بالتقرّب منه، وفي هذا الشأن يذكر المستشرق الفرنسيّ هنري كوربان أنّ وردي خان استدعى ملّا صدرا للتدريس في مدرسة شيراز، التي كان قد بناها بعد أن أخذ موافقة الشاه عبّاس الأوّل، فلبّى الشيرازيّ الدعوة، وعاد للتعليم في مسقط رأسه، بعد وفاة الشاه عبّاس، وكان ذلك عام 1022هـ، وبعد عودة الشيرازيّ إلى مدينته تحوّلت شيراز إلى مركز من أهمّ المراكز الثقافيّة والعلميّة في إيران، وفي تلك المدينة كان الشيرازيّ مستغرقًا في التعليم، وإعداد الطلبة وتوجيههم، وفي تأليف الكتب والرسائل، وقد جرى ذلك كلّه في غرفة وضيعة، لا تزال مشاهدتها ممكنة في تلك المدرسة المعروفة اليوم باسم مدرسة خان[2].

3ـ ملّا صدرا: كتبه ورسائله

عرف ملّا صدرا بغزارة إنتاجه التأليفيّ، وعرفت جميع مؤلّفاته تقريبًا التي تفوق أربعين كتابًا ورسالة، وحفظت، وطبع أكثرها في طبعات حجريّة أوّلًا،

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص8.

(2) انظر: زينب إبراهيم شوربا، **الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي**، ص34، نقلًا عن: هنري كوربان، «مقام ملّا صدرا في الفلسفة الإيرانيّة»، مجلّة الدراسات الأدبيّة، العددان 1ـ2.

ما بين أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر الهجريَّين، ومن ثم صدرت ثانيًا في طبعات حديثة.

ونالت هذه المؤلّفات درجة عالية من الاهتمام، تقديرًا لمكانة ملّا صدرا ومنزلته الدينيّة والفلسفيّة، وصدر معظمها في طبعات محقّقة أنجزها باحثون ومحقّقون إيرانيّون متخصّصون في الدراسات الفلسفيّة، مثل المحقّق جلال الدين الأشتياني، والدكتور حسين نصر، والسيّد مصطفى محمد محقّق داماد، وآخرين.

وسوف نعتمد في توثيق هذه المؤلّفات على ما أورده الشيخ المظفّر في ترجمة حياة ملّا صدرا؛ إذ احتوت على تفصيلات وتوضيحات مهمّة، رجع إليها كثير من الباحثين في سيرة ملّا صدرا.

ولن نذكر جميع هذه المؤلّفات لكثرتها، ولإمكانيّة الوصول إلى المصادر والمراجع التي أشارت إليها، وسنعتني بالمؤلّفات التي عرف تاريخ طباعتها، إلى جانب أبرز مؤلّفاته الأخرى. وسنشير أوّلًا إلى المؤلّفات التي عرف تاريخها، وسوف نرتّبها بحسب تاريخ طباعتها أوّل مرّة، وجميعها كانت في طبعات حجريّة، وهذه المؤلّفات هي:

1 ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، طبع عام 1282هـ.

2 ـ الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة

طبع عام 1286هـ، يقع في 264 صفحة من القطع الوسط. وقد عرف هذا الكتاب عند أساتذة الفنّ كما يقول الشيخ المظفّر إنّه آخر مؤلّفات ملّا صدرا[1].

3 ـ رسالة الحدوث

طبعت عام 1302هـ، تقع في 109 صفحات من القطع الوسط.

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج1، ص (ص).

4 ـ شرح إلهيّات الشفاء

طبع عام 1303هـ، يقع في 264 من القطع الكبير، وقد طبع مع إلهيّات «الشفاء» لابن سينا في مجلّد واحد، وهو شرح غير كامل انتهى فيه إلى شرح نهاية المقالة السادسة.

5 ـ رسالة التصوّر والتصديق

طبعت عام 1311هـ، تقع في 30 صفحة من القطع الوسط، ملحقة بكتاب «الجوهر النضيد» كتاب في المنطق للعلّامة الحسن بن المطهر الحلّي.

وعن هذه الرسالة عملت الدكتورة زينب إبراهيم شوربا دراسة تحليليّة وتحقيقيّة صدرت في كتاب بعنوان: «الحركة الجوهريّة ومفهوم التصوّر والتصديق عند صدر الدين الشيرازيّ»، بيروت: دار الهادي، 2004م، 165 صفحة، من القياس العاديّ.

6 ـ شرح الهداية الأثيريّة

طبع عام 1313هـ، يقع في 397 من القطع الوسط، وكتاب «الهداية» هو من تأليف أثير الدين مفضل الأبهري، من علماء القرن السابع الهجريّ.

7 ـ المبدأ والمعاد

طبع عام 1314هـ، يقع في 370 صفحة من القطع الوسط.

8 ـ المشاعر

طبع عام 1315هـ، يقع في 108 صفحات من القطع الصغير، مع تعليقات وحواشي لبعض أساتذة الفلسفة.

9 ـ الحكمة العرشيّة

طبع عام 1315هـ، يقع في 96 صفحة من القطع الصغير، طبع مع كتاب المشاعر في مجلّد واحد.

10 ـ حاشية على شرح حكمة الإشراق للسهروردي، طبع عام 1316هـ.

11 ـ تفسير القرآن الكريم

طبع عام 1321 أو 1322هـ، يقع في 616 صفحة من القطع الكبير، يشتمل على تفسير جملة من السور والآيات.

12 ـ أسرار الآيات وأنوار البيّنات

طبع عام 1391هـ، يقع في 92 صفحة من القطع الكبير.

13 ـ شرح أصول الكافي للكلينيّ، انتهى فيه إلى الحديث رقم 499.

14 ـ مفاتيح الغيب.

إلى جانب مؤلّفاته الأخرى.

4- ملّا صدرا: فلسفته وتفوّقه الفلسفيّ

يعدّ كتاب «الحكمة المتعالية» أحد أكثر المؤلّفات تأثيرًا في تاريخ تطوّر الفلسفة والفكر الفلسفيّ في إيران، ونال من التبجيل والتعظيم عند المتأثّرين به من المعاصرين، ما لم ينله مؤلّف آخر في مجاله، وتحدّثوا عنه بطريقة تلفت الانتباه بشدّة، كما لو أنّهم يتحدّثون عن كتاب هو من صنع غير البشر، مع تأكيد بعضهم الخشية من المغالاة، فقد وصفه الشيخ المظفّر بالكتاب العظيم، وعدّه القمّة في كتب الفلسفة؛ قديمها وحديثها.

وعدّه السيّد كمال الحيدريّ «أجلّ وأعظم كتب الفلسفة، ولولا خوف المغالاة لقلنا إنّه أعظم كتاب فلسفيّ أنتجه إلى زماننا ذهن بشريّ غير معصوم»[1].

ويمثّل هذا الكتاب عمدة مؤلّفات ملّا صدرا، وأشهرها على الإطلاق،

---

(1) كمال الحيدري، مناهج المعرفة، ص126

وتلتقي جميع مؤلّفاته الأخرى وتتقاطع عنده، وهو في منزلة الأصل الذي تتفرّع منه جميع مؤلّفاته الأخرى، وهو أوّل ما خرج به بعد عزلته، ويحتوي على زبدة أفكاره، وجوهر فلسفته.

وبفضل هذا الكتاب، اكتسب ملّا صدرا تبجيلًا وتعظيمًا من المتأثّرين به، والمنتمين إلى مدرسته من المعاصرين، ما لم ينله فيلسوف آخر منذ القرن الحادي عشر الهجريّ إلى اليوم، وأطلقوا عليه من الأوصاف التي لا تخلو من المبالغة والإسراف، تقديرًا لمكانته، وتبجيلًا لشخصه، وتعظيمًا لفلسفته. فهو عند الشيخ المظفّر من عظماء الفلاسفة الإلهيّين الذين لا يجود بهم الزمن إلّا في فترات متباعدة من القرون، والمدرّس الأوّل للمدرسة الفلسفيّة الإلهيّة في هذه القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلاميّة الإماميّة، والوارث الأخير للفلسفة اليونانيّة والإسلاميّة، والشارح لهما، والكاشف عن أسرارهما، ويرفعه الشيخ المظفر إلى منزلة الفارابي وابن سينا ونصير الدين الطوسي، ويعدّه خاتمتهم، والشارح لآرائهم، والمروّج طريقتهم، والأستاذ الأكبر لفنّهم، ويتمّم الشيخ المظفر كلامه بالقول: ولولا خوف المغالاة لقلت هو الأوّل في الرتبة العلميّة، ولا سيّما في المكاشفة والعرفان[1].

ويرى الباحث الإيرانيّ المتخصّص في الفلسفة والدراسات الفلسفيّة الدكتور غلام حسين ديناني أنّ «دراسة القضايا الفلسفيّة في حركة التاريخ تكشف بوضوح عن عدم ظهور فيلسوف بعظمة ملّا صدرا وأهميّته في العالم الإسلاميّ، بعد وفاة ابن سينا في القرن الخامس الهجريّ، ومقتل السهرورديّ في القرن السادس الهجريّ»[2].

وفي نظر هؤلاء أنّ ملّا صدرا ابتكر فلسفة جديدة، ومتفوّقة على غيرها

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج1، ص (ب ـ ج).

(2) غلام حسين إبراهيم ديناني، **حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ**، ج1، ص137.

من الفلسفات السابقة عليها، وأنّهم وجدوا ضالّتهم في هذه الفلسفة التي انتموا إليها، ودافعوا عنها، ورفعوا من شأنها، وبالغوا في تعظيمها والثناء عليها، والانتصار لها.

وفي هذا الشأن، يرى الشيخ مرتضى المطهّري أنّ فلسفة ملّا صدرا جاءت بنظام فلسفيّ خاص، لا يتوفّر لدى من سبقه، وأنّ روح الابتكار بارزة فيها، وكانت متّسقة في نظره، لا تفوقها غيرها من المنظومات الفلسفيّة، كفلسفة ابن سينا، وفلسفة السهرورديّ، إن لم تكن أكثر اتّساقا منها[1].

وفي مكان آخر يقول المطهّري: «من المعلوم أنّ صدر المتألّهين تميّز بتقديم رؤية كونيّة فلسفيّة لا نظير لها، بين ما قدّمه الفلاسفة والمفكّرون في العالم الإسلاميّ، وبحدود ما اطّلعت عليه من فلسفة الغرب والشرق، فإنّ لهذه الفلسفة عمق خاص، سيتّضح مداه للغرب في ما بعد»[2].

واستنادًا إلى هذا الموقف، فإنّ الفلاسفة الإيرانيّين، إلى جانب آخرين من فلاسفة الإماميّة المعاصرين، كانوا الأكثر نقدًا وتشكيكًا لوجهة النظر التي ترى أنّ ابن رشد كان آخر الفلاسفة المسلمين، ومن بعده توقّفت الفلسفة، وانتهى عصرها في العالم الإسلاميّ، في حين يرى هؤلاء أنّ وجهة النظر هذه إذا صحّت فإنّها تعني توقّف الفلسفة وانتهاء عصرها في غرب العالم الإسلاميّ، وانبعاثها وتجدّدها في شرقي العالم الإسلاميّ، ومن ثمّ فإنّ ابن رشد لم يكن آخر الفلاسفة المسلمين.

وأصحاب هذا الرأي يرون كذلك أنّ فلسفة ملّا صدرا تسمو على فلسفة ابن رشد وتتفوّق عليها، وهم واثقون جدًّا بهذا الرأي، إلى درجة أنّ الشيخ المطهّري يرى أنّه من الخطإ -حسب قوله- عدّ ابن رشد فيلسوفًا كبيرًا، وأنّ عيبه الأساسيّ في نظره هو تعصّبه الشديد لأرسطو، واعتبار مخالفات ابن سينا

(1) انظر: مرتضى المطهري، **محاضرات في الفلسفة الإسلاميّة**، ص92-94.

(2) المصدر نفسه، ص128.

له ذنبًا لا يغتفر، ويضيف المطهّري: وأمّا شهرته الواسعة بوصفه من فلاسفة الإسلام الكبار، فتعود في رأيه إلى الغرب، حين ترجم الغربيّون مؤلّفاته إلى اللغات الأوروبيّة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديّين[1].

وعرفت فلسفة ملّا صدرا بفلسفة الحكمة المتعالية، وهذا ما أراده ملّا صدرا نفسه حين اختار هذه التسمية لكتابه الأسفار، وثمة احتمالان في نظر الشيخ المطهّري لهذه التسمية، وهما:

الاحتمال الأوّل: إنّ هذه التسمية مرادفة للحكمة العليا في مقابل الرياضيّات والطبيعيّات، وبناء على هذا المفهوم تكون الحكمة المتعالية هي الفلسفة الأولى بنحو مطلق.

الاحتمال الثاني: إنّ الحكمة المتعالية هي مذهب ملّا صدرا الخاصّ في الفلسفة الأولى، وهذا ما تحكي عنه القرائن الموجودة في كلماته[2].

وينبّه الشيخ المطهّري على أنّ ملّا صدرا لم يكن أوّل من انتخب هذه التسمية، وحسب معرفته فإنّ ابن سينا هو أوّل من استعملها في أواخر كتابه «الإشارات والتنبيهات».

وتحدّدت فلسفة ملّا صدرا عند أصحاب هذه الفلسفة في أنّها استوعبت لأوّل مرة الفلسفات الكبرى التي عرفت في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة ودمجتها، وهي: المشّائيّة والإشراقيّة، والعرفان، والكلام، وجمعت بين العقل، والكشف، والشرع، بطريقة لم تحصل من قبل بهذه الكيفيّة المبتكرة.

فقد افتتح ملّا صدرا كما يقول الشيخ المطهّري: «مسلكًا فلسفيًّا استطاع من خلاله أن يحلّ الاختلاف بين المشّائين والإشراقيّين؛ إذ لم يتقيّد بما ذهب إليه المشّاؤون أو الإشراقيّون، وإنّما وافق هؤلاء في بعض المسائل، فيما وافق أولئك في مسائل غيرها، كذلك استطاع أن يحلّ الاختلاف

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص72_73.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص96_97.

بين الفلسفة والعرفان في موارد كثيرة، واتّضحت كثير من وجوه الحقائق الإسلاميّة، من دون الاعتماد على الأساليب الكلاميّة المتعارفة. وعلى هذا الأساس تعتبر فلسفة صدر المتألّهين، بمثابة ملتقى لطرق أربعة، وهي: المشاؤون، الإشراقيّون، العرفاء، المتكلّمون»[1].

ويضيف الشيخ المطهّري أنّ هذه الفلسفة حسمت نهائيًّا أكثر الخلافات، سواء الواقعة بين المشّائين والإشراقيّين، أو الفلاسفة والعرفاء، أو الفلاسفة والمتكلّمين[2].

وهذا ما أوضحه ملّا صدرا نفسه حين شرح ما يريد النهوض به، في أن يصنّف كما يقول «كتابًا جامعًا لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين، مشتملًا على خلاصة أقوال المشّائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفنّ من حكماء الأعصار، وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار»[3].

وهكذا حين شرح ما قام به في كتابه «الحكمة المتعالية»، فقد اندمجت فيه حسب قوله: «العلوم التألهيّة في الحكمة البحثيّة، وتدرعت فيه الحقائق الكشفيّة بالبيانات التعليميّة، وتسربلت الأسرار الربّانيّة بالعبادات المأنوسة للطباع»[4].

وأشار إليها كذلك في كتابه «المبدأ والمعاد»، مرجّحًا لطريقته بقوله: «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم، الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والملّيين من العرفاء»[5].

وأكثر ما حاول الشيخ المطهّري الدفاع عنه أمام منتقدي هذه الفلسفة

---

(1) المصدر نفسه، ص91.

(2) انظر: مرتضى المطهّري، **مدخل إلى العلوم الإسلامية: المنطق، الفلسفة**، ص125.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج1، ص5.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص9.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص (ط).

هو تأكيد أنّها ليست فلسفة تجميعيّة، وإنّما هي فلسفة لها بناؤها الفلسفيّ المشخّص، وينبغي عدّها نظامًا فكريًّا مستقلًّا على الرغم من تأثّرها في بلورتها ووجودها بالمدارس الفلسفيّة الإسلاميّة الأخرى[1].

وفي مقابل هذه الفلسفة ظهرت اتّجاهات مناوئة لها بشدّة، وفي أزمنة متعاقبة، لم تتوقّف إلى اليوم، مع ذلك فقد تمكّنت هذه الفلسفة من الثبات والبقاء، وحافظت على تجدّدها وتطوّرها، وباتت تمثّل اليوم الإطار المرجعيّ الذي تنتمي إليه الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة في إيران.

(1) انظر: مرتضى المطهّري، **مدخل إلى العلوم الإسلامية: المنطق، الفلسفة**، ص125.

الفصل الخامس

النزعة الأخباريّة عند المسلمين الشّيعة

1ـ النزعة الأخباريّة: المنحى والمعنى

مع بداية القرن الحادي عشر الهجريّ ظهرت في الساحة الفكرية عند المسلمين الشّيعة نزعة فكريّة ودينيّة، عرفت بالنزعة الأخباريّة، ارتبطت في وقتها بالمحدّث محمد أمين الإسترآباديّ (ت 1033هـ)، الذي كشف عنها، وعرف بها، وروّجها في كتابه «الفوائد المدنيّة».

وكان لهذه النزعة تأثير واسع، في زمنها، في طبقة مهمّة من رجال الدين الشّيعة، وامتدّت إلى معظم الحواضر والمراكز العلميّة والدينيّة وأبرزها عند المسلمين الشّيعة، وفي طليعتها مدينتا النجف وكربلاء العراقيّتان، ومدينة أصفهان الإيرانيّة، ووصلت إلى البحرين على ساحل الخليج.

وأحدثت هذه النزعة انقسامًا حادًّا، هو الأشدّ من نوعه، حصل بين رجال الدين الشّيعة في الفترة ما بين القرن الحادي عشر والنصف الأوّل من القرن الثالث عشر الهجريَّين، وكانت لهذا الانقسام تأثيرات وتداعيات حسّاسة وحرجة، امتدت إلى المجالات كافّة: الدينيّة، والثقافيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة.

وظهرت هذه النزعة ردّ فعل في مقابل تطوّر الفكر العلميّ عند المسلمين الشّيعة في مجال أصول الفقه، رافضة هذا المنحى، ومعارضة مسلكه العقليّ

وموقفه تجاه العقل، ومعلنة تمسّكها بطريقة الأقدمين، والعمل على إحياء طريقتهم، وهي الطريقة التي ترجع إلى عصر الشيخ محمّد بن يعقوب الكلينيّ (260_329هـ)، والصدوق الشيخ محمّد بن بابويه القمّيّ (306_381هـ) وغيرهما من المحدثين، وإلى ما قبل عصر الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان (336_413هـ)، وعرفت هذه الطريقة بطريقة أهل الحديث، وعُرِف أصحابها بالمحدّثين.

وأشار الشيخ المفيد إلى هؤلاء في كتابه «تصحيح الاعتقاد»، معرفًا إيّاهم بتسمية أصحابنا المتعلّقين بالأخبار، وعرّفهم السيّد المرتضى علي بن الحسين بن محمّد (355_436هـ) بتسمية أصحاب الحديث من أصحابنا، كما عرّفهم في وقت لاحق العلّامة الحلّي الحسن بن يوسف (648_726هـ) بتسمية «الأخباريّون من أصحابنا».

وقد عرفت هذه النزعة عند الباحثين المعاصرين بالأخباريّة الحديثة تمييزًا لها عن الأخباريّة القديمة، وأشار إلى هذه المفارقة السيّد محمّد باقر الصدر، عادًّا أنّ الأخباريّة القديمة كانت تمثّل مرحلة من مراحل تطوّر الفكر الفقهيّ، أمّا الأخباريّة الحديثة فهي تمثّل حركة ذات اتّجاه محدّد في الاستنباط[1].

وجاءت هذه التسمية لتمسّك أصحابها بالأخبار، والاستناد إليها، وجعلها معيارًا بحيث تتقدّم على جميع الأدلّة الأخرى، والتعامل مع الأخبار على درجة واحدة من جهة الصحّة والموثوقيّة، ومعارضة الذين حاولوا تقسيمها وتصنيفها إلى مستويات ودرجات مختلفة ومتفاوتة، على طريقة الذين قسّموها إلى أربعة أقسام هي: الصحيح،والموثّق، والحسن، والضعيف.

وهذا ما يفسّر النقد الشديد الذي تعرّض له العلّامة الحلّيّ من الأخباريّين،

---

(1) انظر: محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص102.

لكونه الذي عزّز فكرة النظر في أسانيد الروايات والأخبار، وتنويعها إلى الأقسام الأربعة المذكورة، وأشار إلى هذا النقد المحدّث الإسترآبادي في مقدّمة كتابه (الفوائد المدنيّة).

وفي مقابل هذه النزعة الأخباريّة، يوجد أصحاب النزعة الاجتهاديّة الذين أسهموا في تطوّر أصول الفقه، وتقدّم الفكر العلميّ في ساحة المسلمين الشّيعة.

2ـ النزعة الأخباريّة: النشأة والتكوين

حاولت بعض الدراسات المعاصرة البحث عن طبيعة السياقات والأرضيّات التي أسهمت في تكوين النزعة الأخباريّة وظهورها عند المسلمين الشّيعة في القرن الحادي عشر الهجريّ، والكشف عن طبيعة العوامل والأسباب التي ساعدت على تمدّد هذه النزعة، وعلى تأثيراتها الواسعة آنذاك في العديد من البيئات والحواضر الدينيّة والعلميّة.

وتعدّدت في هذا الشأن وجهات النظر وتباينت اتّجاهات التحليل، وطرحت العديد من النظريّات والفرضيّات، وصلت عند الشيخ جعفر السبحانيّ إلى سبع نظريّات وفرضيّات أشار إليها وناقشها بنحو موجز ومقتضب في كتابه (تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره)، مشكّكًا في صدقيّتها وتماميّتها، ومبيّنا أن لا دليل يسندها.

ومن بين هذه النظريّات والفرضيّات، سوف نشير إلى أبرزها وأهمّها، وكلّ واحدة منها تكشف إمّا عن بعد من أبعاد هذه النزعة، وإمّا عن جذر من جذورها، وإمّا عن صلة لها علاقة ما بهذه النزعة.

ومن جانب آخر، تكشف هذه النظريّات عن طبيعة الفهم واتّجاهات النظر المتشكّلة عند الباحثين حول هذه النزعة، وحقلها الثقافيّ والدينيّ والتاريخيّ.

ومن هذه النظريّات والفرضيّات المتداولة:

أوّلًا: البواعث والجذور النفسيّة

أشار إلى هذه النظريّة السيّد محمّد باقر الصدر وأعطاها هذا الوصف، وحدّدها بهذا المنحى، وذلك في سياق حديثه عن تاريخ ظهور علم أصول الفقه عند المسلمين الشّيعة، والصدمة التي مني بها هذا العلم مع ظهور الحركة الأخباريّة.

وعند تحليله لظهور هذه الحركة، وجد السيّد الصدر أنّ ثمّة بواعث نفسيّة في هذا الشأن، دفعت بأصحاب هذا المنحى إلى مقاومة علم الأصول.

ويفهم من كلام السيّد الصدر أنّ هذه البواعث كانت قاصرة ومتوهّمة وخاطئة في فهم تطوّر الفكر العلميّ لأصول الفقه وتحليله، ولهذا وصفها بالبواعث النفسيّة التي لا ترتقي إلى مستويات البواعث العلميّة.

وحدّد السيّد الصدر هذه البواعث النفسيّة، وشرحها في نقاط ستّ، سوف نذكرها بنوع من الاختصار والتصرّف، وهي:

1 ـ عدم استيعاب ذهنيّة الأخباريّين فكرة العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط، فقد جعلهم ذلك يتخيّلون أنّ ربط الاستنباط بالعناصر المشتركة والقواعد الأصوليّة يؤدّي إلى الابتعاد عن النصوص الشرعيّة والتقليل من أهميّتها.

2 ـ نظرة الأخباريّين إلى علم الأصول بوصفه نتاجًا يتحدّد في نطاق المسلمين السنّة، وذلك نتيجة سبقهم التاريخيّ إلى البحث الأصوليّ، والتصنيف الموسع فيه.

3 ـ إنّ ابن الجنيد محمّد بن أحمد (ت 381هـ) كان من روّاد الاجتهاد وواضعي بذور علم الأصول في الفقه الإماميّ، وقد عرف عنه أنّه أخذ بعض الأفكار الموجودة في الدراسات الأصوليّة عند المسلمين السنّة، الأمر الذي أكّد عند الأخباريّين ارتباط علم الأصول بالإطار الإسلاميّ السنّيّ.

4 ـ إنّ تسرب اصطلاحات من البحث الأصوليّ السنّيّ إلى الأصوليّين

الإماميّة وقبولهم بها، بعد تطويرها وإعطائها المدلول الذي يتّفق مع وجهة النظر الإماميّة، مثل مصطلح الاجتهاد، ساعد كذلك على إيمان الأخباريّين بارتباط أصول الفقه بالإطار الإسلاميّ السنّيّ.

5 ـ الدور الذي لعبه العقل في علم الأصول كان مثيرًا للأخباريّين، نتيجة لموقفهم المتطرّف ضدّ العقل.

6 ـ استغلال حداثة علم الأصول عند الإماميّة لضربه، وإثارة الرأي العام الشيعيّ ضدّه[1].

ثانيًا: البواعث والجذور الفلسفيّة

أشار إلى هذه النظريّة كلّ من السيّد محمّد باقر الصدر، والشيخ مرتضى المطهّري، اللذين وجدا أنّ ثمّة التقاء في الموقف تجاه العقل بين النزعة الأخباريّة والنزعة الحسيّة في الفلسفة الأوروبيّة الحديثة، إلى جانب التزامن التاريخيّ بينهما، من جهة زمن ظهورهما والإعلان عن وجودهما.

الأمر الذي قرّب فرضيّة أن تكون النزعة الأخباريّة قد تأثّرت بالفلسفة الحسّيّة الأوروبيّة من جهة موقفها تجاه العقل، واستندت هذه الفرضيّة، عند القائلين بها، إلى نصّ للمحدّث الإسترآبادي ورد في كتابه «الفوائد المدنيّة» تطرّق فيه إلى الحسّ، وقسّم فيه العلوم النظريّة من جهة علاقتها بالحسّ، ونصّ كلامه: «إنّ العلوم النظريّة قسمان: قسم ينتهي إلى مادّة قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء، والخطأ في نتائج الأفكار... وقسم ينتهي إلى مادّة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهيّة والطبيعيّة وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه والمسائل النظريّة الفقهيّة، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق... ومن ثمّ وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهيّة والطبيعيّة، وبين

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص98ـ101

علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهيّة وعلم الكلام وغير ذلك من غير فيصل»[1].

ويفهم من هذا النصّ أنّ الإسترآباديّ جعل من الحسّ أو الإحساس قاعدة ومعيارًا في تقييم العلوم النظريّة، وهذا ما أشار إليه السيّد محمّد باقر الصدر الذي عدّ أنّ المحدّث الإسترآباديّ يخرج من تحليله للمعرفة بجعل الحسّ معيارًا أساسيًّا لتمييز قيمة المعرفة، ومدى إمكان الوثوق بها، وذلك بعد جعل العلوم التي تعتمد على الحسّ هي وحدها الجديرة بالثقة، أمّا القسم الثاني فلا قيمة له، ولا يمكن الوثوق بالعقل في النتائج التي يصل إليها في هذا القسم لانقطاع صلته بالحسّ.

وعلى هذا الأساس، يلاحظ السيّد الصدر أنّ ثمّة اتّجاها حسّيًّا في أفكار المحدّث الإسترآباديّ يميل به إلى المذهب الحسّيّ في نظريّة المعرفة، والقائل إنّ الحسّ هو أساس المعرفة.

ولأجل ذلك ـ والكلام للسيّد الصدر ـ يمكننا أن نعدّ الحركة الأخباريّة في الفكر العلميّ الإسلاميّ أحد المسارب التي تسرّب منها الاتّجاه الحسّيّ إلى تراثنا الفكريّ.

ويرى السيّد الصدر أنّ ثمّة التقاءً فكريًّا ملحوظًا بين الحركة الفكريّة الأخباريّة والمذاهب الحسيّة والتجريبيّة في الفلسفة الأوروبيّة، فقد شنّت جميعًا حملة كبيرة ضدّ العقل، وألغت قيمة أحكامه، إذا لم يستمدّها من الحسّ.

وقد أدّت حركة المحدّث الإسترآباديّ ضدّ المعرفة العقليّة المنفصلة عن الحسّ إلى النتائج نفسها التي سجّلتها الفلسفات الحسيّة في تاريخ الفكر الأوروبيّ؛ إذ وجدت نفسها في نهاية الشوط مدعوّة، بحكم اتّجاهها

---

(1) محمد أمين الإسترآباديّ، **الفوائد المدنية**، ص256.

الخاطئ، إلى معارضة كلّ الأدلّة العقليّة التي يستدل بها المؤمنون على وجود الله سبحانه؛ لأنّها تندرج في نطاق المعرفة العقليّة المنفصلة عن الحسّ[1].

أمّا الشيخ مرتضى المطهّري فقد وجدتُ أنّه أشار إلى هذه العلاقة في أربع محاضرات منشورة له، وذلك استنادًا إلى كلام سمعه من المرجع الدينيّ السيّد حسين البروجرديّ (1292_1380هـ)، وحسب رواية الشيخ المطهّري يقول: «كنت مرّة عند المرحوم السيّد البروجرديّ _أعلى الله مقامه_ وهو في بروجرد، فسمعت منه كلامًا لم أسمعه من أحد لحدّ الآن، وكم تأسّفت على عدم سؤالي عنه. كان كلامه يدور حول الأخباريّين، وكان يحلّل الجذور التاريخيّة لظهور تيّارهم الفكريّ، وناقش احتمالًا حول خلفيّات ظهوره، فقال: إنّي أظنّ أنّ المدرسة الأخباريّة في الشرق انبثقت عن المدرسة الماديّة في الغرب، وذلك أنّ ظهور الأخباريّين تزامن مع ظهور جمع من الغربيّين يقولون بالفلسفة الحسّيّة حيث إنّهم أنكروا العقل كمصدر للمعرفة، وقالوا إنّنا لا نعتقد إلا بما نشاهده أو ما نعرفه من خلال التجربة، فهم أنصار الحسّ ومعارضو العقل.

وكان هذا في وقت كانت العلاقات قويّة جدًّا بين إيران الصفويّة والدول الأوروبيّة، وكذلك ظهرت عندنا في تلك الفترة نفسها نهضة تندّد بالعقل وتدينه، ولكن ليست بالشكل الغربيّ الماديّ؛ بل بشكل تأييد للأخبار، وقالوا: ليس للعقل حقّ أن يتدخّل في الدين بتاتًا»[2].

وفي مناسبة أخرى، وبعد سنوات على ذلك الكلام، توقّع الشيخ المطهّري أن يسمع مرّة ثانية من السيّد البروجرديّ الكلام الذي سمعه منه من قبل، عن الأخباريّة وعلاقة نشأتها بالفلسفة الحسيّة في أوروبا، وحينما

(1) انظر: محمّد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص61.

(2) مرتضى المطهّري، **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص123.

لم يتطرّق السيّد البروجرديّ إلى هذا الكلام، علّق الشيخ المطهّري بقوله: «لذلك لا أعلم إن كان ما قاله من قبل، من قبيل الحدس والتخمين، أو أنّه كان يملك دليلًا عليه، وإنّي لآسف على أنّني لم أستوضحه الأمر في حينه»[1].

وحين رجع الشيخ المطهّري مرّة ثالثة لهذا الموقف، علّق على كلام السيّد البروجرديّ قائلًا: «أنا شخصيًّا لم أعثر على دليل يؤيّد انتقال هذه الفكرة من الغرب إلى الشرق، وهو عندي مستبعد، ولكنّني من جهة أخرى أعتقد أنّ المرحوم آية الله البروجرديّ لم يكن ليدلي برأي بدون دليل، وإنّي لألوم نفسي على عدم الاستفسار منه»[2].

وفي تقويمه هذا الرأي، يرى الشيخ جعفر السبحانيّ أنّ ما ذكره الشيخ المطهّري، وإن كان صحيحًا، فإنّه لا يحكي إلّا عن التقارن بين النزعتين الأخباريّة والحسّيّة، ولا يبيّن السبب[3].

وأمّا من وجهة نظر أخباريّة، فإنّ هذه النظريّة ما هي إلا افتراء، ولا أساس لها من الصحّة، وهي أشبه بدعوى لا يقدر أحد على إثباتها، وفي اعتراض الشيخ آل عصفور البحرانيّ على هذه النظريّة، طرح ثلاث نقاط احتجاجيّة، هي:

أوّلا: كيف يقدر على إثبات هذه الدعوى؟ والحال أنّ المعاصرين للإستراباديّ لم يدركوا ذلك، حتى الذين أتوا من بعده، فأصل الدعوى لا سبق لها حتى يرويها واحد إلى واحد، فعرف أنّه افتراء.

ثانيًا: إن كان الإستراباديّ قد أخذ عن الفلاسفة المعنيّين واتّبعهم، فما ربط ذلك بالفقه والأصول؟ فخرج تهافت ما ادّعاه.

---

(1) مرتضى المطهّري، **محاضرات في الدين والاجتماع**، ص452.

(2) المصدر نفسه، ص522.

(3) انظر: جعفر السبحانيّ، **تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره**، ص389.

ثالثًا: إنّ المولى الإسترآباديّ اختار مسلك المتقدّمين في قوله: الصواب عندي مذهب قدمائنا الأخباريّين وطريقتهم، ويلازم من هذا القول أنّ المتقدّمين أيضًا أخذوا عن الفلاسفة المعنيّين، فبان ما غفل عنه[1].

وما يمكن قوله في هذا الشأن إنّ من الصعب الجزم بهذه النظريّة، وإمكانيّة برهنتها، وقيمتها في أنّها فتحت بابًا للمقارنة والمقاربة بين هاتين النزعتين في إطار العلاقة بين الثقافتين الإسلاميّة والأوروبيّة.

ثالثًا: البواعث والجذور السياسيّة

هذه النظريّة أشار إليها بعض الكتّاب المعاصرين الذين حاولوا تقديم قراءة سياسيّة لتاريخ الفقه والفقهاء في المجال الشيعيّ، وفي هذا الصدد ثمّة دراستان معروفتان، هما من أكثر الدراسات التي عرفت بهذه النظريّة.

الدراسة الأولى للباحث العراقيّ علي حسين الجابري، بعنوان: «الفكر السلفيّ عند الشّيعة الإثني عشريّة»، وهي في الأصل رسالة ماجستير مقدّمة لكليّة الآداب في جامعة بغداد، وصدرت في كتاب في بيروت عام 1977م.

أما **الدراسة الثانية** فهي للباحث العراقيّ جودت القزويني، بعنوان: «التاريخ السياسيّ للفقه الإماميّ»، ومع أنّ هذه الدراسة لم تصدر في كتاب، فإنّها كانت الأكثر اعتمادًا عند الباحثين في شرح طبيعة هذه النظريّة.

وحسب الدراسة الثانية، فإنّ البواعث والجذور السياسيّة لنشأة الأخباريّة ترجع إلى الصراع الشديد الذي كان يجري في العصر الصفويّ بصورة مكتومة بين المؤسّسة السياسيّة والمؤسّسة الفقهيّة، وذلك حين أخذ الحكّام الصفويّون يتضايقون من سعة دائرة نفوذ المؤسّسة الفقهيّة، ومن التحوّل التدريجيّ، الذي جرى داخل هذه المؤسّسة الفقهيّة، من كونها سلطة روحيّة إلى سلطة زمنيّة تتدخّل في شؤون الناس، وتزاحم السلطة الرسميّة في شؤونها واهتماماتها.

---

(1) انظر محمد أمين الإسترآباديّ، **الفوائد المدنيّة**، ص13.

ومع حاجة المؤسّسة السياسيّة الصفويّة إلى دعم المؤسّسة الفقهيّة وإسنادها، ووقوفها إلى جانبها في صراعها مع العثمانيّين، فإنّهم كانوا يتضايقون من توسّع دائرة نفوذ الفقهاء، وفي هذه الحقبة بالذات ظهرت الحركة الأخباريّة ابتداء من عام 985هـ، ثمّ اتّسعت هذه الحركة، وتمكّنت من شقّ المدرسة الفقهيّة عند الشّيعة الإماميّة إلى شطرين متصارعين، وإضعاف مؤسّسة الاجتهاد إلى حدّ بعيد[1].

وقد تباينت وجهات النظر في تقويم هذه النظريّة، بين مقرّب لها وستبعد، مقـرّب لهـا مثل الشيخ محمّد مهـدي الآصفي الـذي علّق بقوله: «لا نستبعد أن يكون الحكم الصفويّ فكّر في دعم وتكريس الحركة الأخباريّة والاستفادة منها، دون أن يعني ذلك مصادرة البواعث والمنطلقات الفقهيّة لهذه الحركة، والتي لا يمكن التشكيك فيها، أو ربطها بالعجلة السياسيّة»[2].

ومستبعد لها مثل الشيخ جعفر السبحانيّ، الذي علّق بقوله: «إنّ ما زعم سببًا لظهور الفكرة الأخباريّة، لا يمتّ إلى الموضوع بصلة؛ بل أقصى ما يثبت أنّ السلطات كانت ترجّح الأخباريّة على الأصوليّة»[3].

وعند النظر في هذه النظريّة، يمكن القول إنّها لا تمثّل سببًا تامًّا، ولا تشكّل عاملًا رئيسًا في نشأة النزعة الأخباريّة وظهورها، لكنّها تمثّل أحد مداخل الفهم لهذه النزعة، وتسهم في تكوين المعرفة بالأرضيّات والسياقات التي تأثّرت بها هذه النزعة، وتداخلت معها في حركتها وامتدادها، وكشفت عن الوجه السياسيّ في علائقها.

رابعًا: البواعث والجذور البيئيّة

حسب هذه النظريّة، فإنّ عامل البيئة والمكان كان مؤثّرًا في نشأة النزعة

---

(1) انظر جعفر السبحانيّ، **تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره**، ص388.

(2) عدنان فرحان، **حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة**، ص378.

(3) جعفر السبحانيّ، **تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره**، ص388.

الأخباريّة وتكوينها، وفي شرحه هذه النظريّة يقول الشيخ جعفر السبحانيّ: إنّ الحجاز كان معقل الحديث، كما كان العراق معقل الرأي والفكر، ولا شكّ في أنّ تلك البيئة المشحونة بالأفكار الحديثيّة قد تركت انطباعها وآثارها على الإسترآباديّ، الذي كان قاطنًا في المدينة المنوّرة سنين طويلة، وألّف فيها كتابه «الفوائد المدنيّة».

وأمّا تقويمه لهذا الرأي فيرى الشيخ السبحانيّ: «إنّه حدس بلا دليل، ورجم بالغيب؛ إذ إنّ الانطباعات التي تتركها البيئة على أفكار الأمين الإسترآباديّ تجعله يصنّف كتابًا كالوسائل[1] والكافي[2]، لا أن يؤسّس منهجًا فكريًّا يضاد كلّ ما كان عليه علماء الشّيعة قرابة ثمانية قرون»[3].

وعند النظر في هذه النظريّة، يمكن القول إنّ عامل البيئة له تأثير دائمًا في نشأة الاتّجاهات والنظريّات، وتارة يكون تأثيره رئيسيًّا بحيث يتقدّم على العوامل الأخرى ويتغلّب عليها، وتارة يكون تأثيره ثانويًّا بحيث يتخلّف عن العوامل الأخرى ولا يتغلّب عليها، وفي هذا المورد الذي لا يمكن أن نلغي فيه عامل البيئة بصورة كليّة، فإنّ تأثيره كان ثانويًّا وليس رئيسيًّا في نشأة النزعة الأخباريّة، مع ضرورة الأخذ به والرجوع إليه.

خامسًا: البواعث والجذور التاريخيّة

هذه النظريّة أشار إليها الشيخ جعفر السبحانيّ، مرجّحًا إيّاها على باقي النظريّات الأخرى التي عرضها، ونقدها، وقلّل من شأنها، فهو يرى أنّ النزعة الأخباريّة هي امتداد لتيّار فكريّ قديم، كان موجودًا بين أصحاب مدرسة أهل البيت (ع)، وحسب قوله: وُجد بين أصحاب أئمّة أهل البيت تيّاران فكريّان: تيّار مكبّ على الأخبار ومدبر عن العقل، وتيّار آخذ بالنقل والعقل،

---

(1) كتاب في الحديث من تأليف الحرّ العامليّ الشيخ محمّد بن الحسن (1033ـ1104هـ).

(2) كتاب في الحديث من تأليف الشيخ محمد بن يعقوب الكليني.

(3) جعفر السبحاني، **تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره**، ص389.

ومع عصر الشيخ المفيد وتلميذيه السيّد المرتضى والشيخ الطوسي حصل التقاء بين التيّارين، وجعلوا الجميع على نهج واحد، وهو الجمع بين النقل والعقل، وعند التعارض يقدّم العقل القطعيّ على النقل الظنّيّ.

والأخباريّة في نظر الشيخ السبحانيّ هي محاولة لإحياء طريقة التيّار الذي كان مكبًّا على الأخبار ومدبرا عن العقل.

وعن الفرق بين الأخباريّة القديمة والأخباريّة الحديثة، يرى الشيخ السبحانيّ أنّ الأخباريّة في عصر الأئمّة كانت تعني ممارسة الأخبار وتدوينها ونقلها، دون إعمال الدقّة بين صحيحها وسقيمها، وأمّا الأخباريّة التي ابتدعها الأمين الإستراباديّ فهي أخباريّة منهجيّة لها أسسها ودعائمها.

ومن هذه الجهة، لا يمكن في نظر الشيخ السبحانيّ عدّ الأخباريّة الحديثة امتدادًا جوهريًّا للأخباريّة في عصر الأئمّة، لكنّها كانت ملهمة للإستراباديّ التي صبغها بصبغة علميّة[1].

3ـ النزعة الأخباريّة: مراحل وأطوار

مرّت النزعة الأخباريّة، منذ ظهورها في بدايات القرن الحادي عشر الهجريّ إلى تراجعها وأفولها في النصف الأوّل من القرن الثالث عشر الهجريّ، مرّت بمراحل وأطوار تاريخيّة وزمنيّة، قسّمها بعض الدارسين إلى ثلاث مراحل أساسيّة، هي:

المرحلة الأولى: وصفت بمرحلة النشأة والتكوين، وبدأت مع باعثها ومؤسّسها المحدّث محمّد أمين الإستراباديّ، الذي عرّف بها من خلال كتابه «الفوائد المدنيّة».

---

(1) انظر المصدر نفسه، ص390ـ391.

المرحلة الثانية: وصفت بمرحلة الاعتدال، وبدأت مع الشيخ يوسف البحرانيّ (1107ـ1186هـ)، وتحدّدت مكانيًّا في مدينة كربلاء العراقيّة التي تحوّلت إلى مركز ثقل للنزعة الأخباريّة، بعد أن توطّن فيها الشيخ يوسف البحرانيّ الذي وصل إليها عام 1169هـ، قادمًا من موطنه البحرين مرورًا بإيران، ولبث فيها ما يقارب عشرين سنة، تسلّم فيها الزعامة الدينيّة حتى وفاته.

وقد عرف المحدّث البحرانيّ بكتابه الشهير «الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة» الذي يقع في 25 مجلّدًا، وكان يعرف في أوساط العلماء بصاحب الحدائق نسبة إلى كتابه.

وفي هذا الكتاب، خصّص المحدّث البحرانيّ قسمًا تحدّث فيه عن رؤيته للنزعة الأخباريّة في اثنتي عشرة مقدّمة، شرحها بشكل موسع فاقت مئة صفحة، وعدّت مقدّمة شاملة للكتاب.

وفي نظر الدارسين، إنّ هذه الرؤية، التي أشار إليها المحدّث البحرانيّ، تقدّم محاولة لإعادة صياغة النزعة الأخباريّة، بطريقة تتصالح فيها مع منهج الأصوليّين أصحاب النزعة الاجتهاديّة، ومنتقدًا فيها المحدّث الإستراباديّ الذي فتح باب الطعن على العلماء، وأكثر من التعصبّات حسب قوله، التي لا تليق بمثله.

وتمثّل هذه الرؤية كذلك أهمّ محاولة منهجيّة جاءت بعد كتاب «الفوائد المدنيّة»، وأسهمت في تجديد النزعة الأخباريّة وتحديثها، وفي بنائها الفكريّ بطريقة منظّمة، ولا يكتمل فهم هذه النزعة ومنهجها وتطوّرها إلّا بالعودة إلى هذه المقدّمات، وتكوين المعرفة بها.

ومع هذا الاعتدال الذي عرف به المحدّث البحرانيّ فإنّه تعرّض إلى نزاع شديد من الأصوليّين أصحاب النزعة الاجتهاديّة، وتركّز هذا النزاع في كربلاء، وقاده من طرف الأصوليّين الشيخ محمّد باقر البهبهانيّ (1118ـ

1206هـ) المعروف بالشيخ الوحيد البهبهانيّ، وانتهى هذا النزاع بانتصار النزعة الاجتهاديّة وتغلّبها، وتراجع النزعة الأخباريّة وانحسارها.

الوضع الذي مهّد، في نظر السيّد محمّد باقر الصدر، إلى إحداث نهضة جديدة أسهمت في تطوّر الفكر العلميّ لأصول الفقه، وحسب شرحه يقول: «وقد قدّر للاتّجاه الأخباريّ في القرن الثاني عشر أن يتّخذ من كربلاء نقطة ارتكاز له، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والأصول نشأت في كربلاء أيضًا على يد رائدها المجدّد الكبير محمّد باقر البهبهانيّ، وقد نصّبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخباريّة، والانتصار لعلم الأصول، حتى تضاءل الاتّجاه الأخباريّ ومني بالهزيمة، وقد نمّت هذه المدرسة إلى صفّ ذلك الفكرَ العلميّ وارتفعت بعلم الأصول إلى مستوى أعلى، حتى إنّ بالإمكان القول بأنّ ظهور هذه المدرسة، وجهودها المتظافرة التي بذلها البهبهانيّ وتلامذة مدرسته المحقّقون الكبار، قد كان حدًّا فاصلًا بين عصرين من تاريخ الفكر العلميّ في الفقه والأصول»[1].

المرحلة الثالثة: وصفت بمرحلة التطرف، وبدأت مع الشيخ محمّد بن عبد النبي بن عبد الصانع النيسابوريّ (1178ـ1235هـ)، المعروف بميرزا محمّد الأخباريّ، ويذكر في سيرته أنّه ولد في الهند، ووالده من نيسابور في إيران، وسكن مدينة مشهد الإيرانيّة، وانتقل إلى العراق، وأقام مدّة في مدينة النجف، ثم في كربلاء، واستقر أخيرًا في الكاظميّة القريبة من بغداد.

وقد استطاع هذا الرجل إعادة النزعة الأخباريّة إلى الظهور من جديد، وأعاد لها الاعتبار، ولكن بطريقة وصفت بالتطرّف، فقد وجّه نقدًا قاسيًا لأصحاب النزعة الاجتهاديّة، وظلّ يجاهر بالكلام والطعن على العلماء، الأمر الذي تسبّب بقتله؛ إذ هجم على منزله جمع من الناس الغاضبين وتوفي بين أيديهم مقتولًا.

---

(1) محمّد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص107ـ108.

وبغيابه تراجعت النزعة الأخباريّة، وظلّت على هذا الوضع إلى اليوم، ولم يعد لها من أثر إلّا بقايا متناثرة ومن دون أيّ تأثير يذكر، وما زالت النزعة الاجتهاديّة هي السائدة اليوم في ساحة المسلمين الشّيعة.

4- كتاب: الفوائد المدنيّة

توجد حاليًّا طبعتان متداولتان لكتاب «الفوائد المدنيّة»، طبعة حجريّة قديمة بخطّ اليد، وطبعة فنّيّة حديثة. الطبعة الحجريّة هي التي كانت معروفة ومتداولة في الأوساط العلميّة والدينيّة، ولزمن طويل يقارب أربعة قرون، تمتدّ من تاريخ صدور الكتاب، إلى تاريخ صدور أوّل طبعة حديثة منه.

تقع الطبعة الحجريّة في 295 صفحة، من القياس العاديّ، أعدّها للنشر الشيخ أبو أحمد بن أحمد بن خلف بن أحمد آل عصفور البحرانيّ، من أهالي البحرين، المتّبعين لنهج مؤلّف الكتاب وطريقته.

وضمن هذه الطبعة مقدّمة عرفت بالمؤلّف والكتاب، جاءت في 16 صفحة بالخطّ الفنّيّ، أعدّها بتاريخ الخامس عشر من شهر ربيع الأوّل عام 1405هـ، وأضاف لها فهرسًا تفصيليًّا لمحتويات الكتاب وفصوله، جاء في ثماني صفحات بالخطّ الفنّيّ.

وفي بيانات الكتاب، طبع في مطبعة المعمورة ـ أمير، والناشر: دار النشر لأهل البيت (ع)، بدون ذكر مكان النشر وتاريخه، والأقرب أنّه طبع في مدينة قم الإيرانيّة.

الطبعة الحديثة من الكتاب

الطبعة الحديثة من الكتاب صدرت عام 1424هـ، في مدينة قم الإيرانيّة، بتحقيق الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكيّ، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين في مدينة قم، تقع في 591 صفحة، من القياس العاديّ.

وقد شرحت مقدّمة الكتاب منهجيّة التحقيق المتّبعة؛ إذ اعتمدت على مقابلة هذه النسخة بسائر النسخ التي تمّ الحصول عليها، وتحرّي ما جرى على قلم المؤلف عند الاختلاف بإثباته في المتن، وإثبات المرجوح في الهامش، والإعراض عمّا هو سهو قطعًا، وافتراز الفقرات، ووضع العلائم الدارجة في موضعها، وإعمال سائر الأمور الفنّيّة[1].

وجرت المطابقة ما بين خمس نسخ من الكتاب، النسخة الحجريّة المتوفّرة في المكتبات وعند الباحثين، وهي النسخة التي سبقت الإشارة إليها، وأربع نسخ خطيّة أخرى، هي:

1 ـ نسخة محفوظة في مكتبة المرجع الدينيّ السيّد محمّد رضا الگلپايگانيّ في مدينة قم.

2 ـ نسخة محفوظة في المكتبة الرضويّة في مدينة مشهد الإيرانيّة، والمرقّمة 13977.

3 ـ نسخة ثانية محفوظة أيضًا في المكتبة الرضويّة، بالرقم العام 2922.

4 ـ نسخة محفوظة في خزانة مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ في طهران.

واحتوت هذه الطبعة الحديثة على تعليقات نقديّة نشرت في الهامش على صورة تذييلات، كتبها السيّد علي بن علي الموسوي، المعروف بالسيّد نور الدين الحسينيّ العامليّ، وهو فقيه وشاعر وأديب، من أهالي جبل عامل في جنوب لبنان، توفي عام 1062هـ.

وعرفت هذه التعليقات بعنوان: «الشواهد المكّيّة في دحض حجج الفوائد المدنيّة»، ويؤرّخ لها أنّها جاءت بعد أكثر من عقدين على نشر كتاب «الفوائد المدنيّة»، وسميت بالشواهد المكّيّة لأنّ صاحبها صنّفها وهو في مكّة المكرمة.

---

(1) انظر: محمد أمين الإسترآباديّ، **الفوائد المدنيّة**، ص4.

وجاء نشر هذه التعليقات لوجودها في نسخة خطّيّة كانت مدوّنة مع الكتاب، وعدّت مقدّمة الطبعة الحديثة أنّ تذييل الكتاب بهذه التعليقات، فيه مزيد من التوفيق، ويكشف عن صراع فكريّ بين بطلين فذّين من رجال العلم.

كما احتوت هذه الطبعة أيضًا على رسالة تضمّنت مجموعة من المسائل الفقهيّة والكلاميّة، موجّهة إلى مصنّف الكتاب، وأجاب عنها، ونشرت هذه الإجابات كذلك.

وعرفت هذه الرسالة بالمسائل الظهيريّة، نسبة إلى صاحبها الشيخ حسين بن الحسن بن يونس بن يوسف بن ظهير الدين محمد بن زين الدين علي بن الحسام الظهيريّ العامليّ.

وفي هامش الكتاب، علّق المحقّق على: كيف تعرّف إلى صاحب هذه الرسالة، وكيف قاده ذلك إلى التعرّف إلى نسخة خطّيّة كاملة من هذا الكتاب، وحسب قوله: «قد وردت هذه الأسئلة في آخر المطبوعة الحجريّة، ناقصة من أوّلها قدر صفحتين غير متميّزة عن كتاب الفوائد المدنيّة، وكنّا في أوائل عمليّة التحقيق متحيّرين: من هو السائل؟ ومن هو المسؤول عنه؟ إلى أن قدم علينا السيّد الجليل الفاضل النبيل سماحة الحجّة السيّد حسين الموسوي دام إفضاله -نزيل سراوان- وأخبرنا باشتغاله بمهمّة تحقيق الكتاب، فلمّا بلغه قيام المؤسّسة بهذا المشروع، كفّ هو عن تتميم العمل، ثمّ تفضّل علينا سماحته بحصيلة مجهوداته، ومصوّرة النسخ الخطّيّة التي نال باقتنائها، والتي ظفر بها من نسخة خطّيّة كاملة لهذه الأسئلة، من خزانة مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ»[1].

وجاءت هذه الرسالة في 21 صفحة، من الطبعة الحديثة، واحتوت على مقدّمة ومجموعة من المسائل، وجاءت الإجابات في ثماني صفحات.

---

(1) المصدر نفسه، ص547.

5- الكتاب: موضوعه ومحتوياته

يشير عنوان الكتاب إلى أمرين: أمر له علاقة بطبيعة المضمون، وأمر آخر له علاقة بطبيعة المكان. فكلمة «الفوائد» تشير إلى طبيعة رؤية المصنّف لما قام به، حيث إنّه جمع في كتابه فوائد مشتملة حسب قوله: على جلّ ما استفاده من كلام العترة الطاهرة (ع) مما يتعلّق بفنّ أصول الفقه، وطرف مما يتعلّق بغيره[1].

وتضمّن الكتاب إحدى وخمسين فائدة، وظلّ يلفت النظر إلى هذه الفوائد بعناوين بارزة في معظم فصول الكتاب، إلى جانب المقدّمة والخاتمة، فتارة يشير إليها، وهذا في أكثر الأحيان، بعنوان فائدة، وتارة أخرى يشير إليها، وهذا في مرّات قليلة، بعنوان: «فائدة شريفة نافعة»، وتارة ثالثة يشير إليها مقترنة بتسلسل رقميّ بعنوان الفائدة الأولى وتتسلسل إلى نهاية الفصل، على طريقة ما جرى في الفصل التاسع والعاشر، وتارة رابعة يضمّ فائدة إلى أخرى، ويشير إليها بعنوان: «فائدتان شريفتان»، إلى جانب فوائد أخرى جاءت في متن النصّ بطريقة غير بارزة.

وكلمة «المدنيّة» تشير إلى جانب المكان الذي فيه أنجز محمد أمين الإسترآباديّ هذا الكتاب، ويقصد بها المدينة المنوّرة، التي صرف من عمره فيها -كما يقول- دهرًا طويلًا في تنقيح الأحاديث وتحقيقها، وفي مكّة المكرّمة جمع هذه الفوائد التي ضمّها هذا الكتاب، وشرح ذلك بقوله: «ولما أراد جمع من الأفاضل في مكّة المعظّمة قراءة بعض الكتب الأصوليّة لديّ، جمعت فوائد مشتملة على جلّ ما استفدته من كلام العترة الطاهرة (ع) ممّا يتعلّق بفنّ أصول الفقه، وطرف مما يتعلّق بغيره، وسميّتها بالفوائد المدنيّة»[2].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص29.

(2) المصدر نفسه، ص29.

ويفهم من هذا الكلام أنّ هذه الفوائد التي يضمّها هذا الكتاب، إنّما تبلورت عند المؤلّف وتحدّدت وتوثّقت في المدينة المنوّرة، وجمعها في مكّة المكرمة، بمعنى رتّبها ونظّمها بالشكل الذي يساعد على تقديمها تدريسًا وتعليمًا.

ويفهم أيضًا أنّ الفوائد التي جمعها الإسترآباديّ في مكّة المكرّمة، وضمّها لهذا الكتاب، إنّما هي قسط من الفوائد، والمتعلّقة تحديدًا بفنّ أصول الفقه وطرف مما يتعلّق بغيره، ومن ثم فهي ليست كامل الفوائد التي استفادها وتوصل إليها في المدينة المنوّرة، فعنده كما يقول فوائد أخرى متعلّقة بدقائق الفنون الغريبة وحقائقها المخفيّة[1].

وأبان المؤلف موضوع الكتاب على نحو واضح وقاطع، بقوله: إنّه جاء «في الردّ على من قال بالاجتهاد والتقليد، أي إتباع الظنّ في نفس الأحكام الإلهيّة»[2].

واشتمل الكتاب على مقدّمة واثني عشر فصلًا وخاتمة، وجاءت المقدّمة مطوّلة جدًّا، واشتملت على عشرين فائدة، وكانت أشبه بمدخل عام يشرح طبيعة الإشكاليّة أو طبيعة الإشكاليّات التي تمثّل محور البحث، وتشرح طبيعة الرؤية العامة للكتاب في نظر المؤلّف، وما يريد مناقشته والردّ عليه.

وقد خصّص الإسترآباديّ هذه المقدّمة، بشكل أساسيّ، لمناقشة ما أحدثه العلّامة الحلّي الشيخ الحسن بن يوسف (648-726هـ) وموافقوه حسب قوله، وتحدّد النقاش في أمرين، هما:

الأمر الأوّل: ما أحدثه العلّامة الحلّي والاعتراض عليه، في تقسيم الأحاديث إلى أقسام أربعة هي: الصحيح، والموثّق، والحسن، والضعيف، وأنّ هذا الزعم في نظر المؤلّف نشأ عند العلّامة الحلّي بسبب حدّة ذهنه،

(1) انظر: المصدر نفسه، ص35.

(2) المصدر نفسه، ص29

واستعجاله في التصانيف، وأنّه بين أصحابنا ـ كما يقول ـ نظير الفخر الرازي بين العامّة[1].

الأمر الثاني: ما اختاره العلّامة الحلّي حسب قول المؤلّف من «أنّه ليس لله تعالى في المسائل التي ليست من ضروريّات الدين، ولا من ضروريّات المذهب دليل قطعيّ، وأنّه تعالى لذلك لم يكلّف عباده فيها إلّا بالعمل بظنون المجتهدين: أخطأوا أو أصابوا، وأنجر كلامه هذا إلى التزامه كثيرًا من القواعد الأصوليّة المسطورة في كتب العامة، المخالفة لما تواترت به الأخبار عن الأئمة الأطهار (ع) وهو كان في غفلة عن ذلك»[2].

وناقشت فصول الكتاب، كما شرحها المؤلّف في المقدّمة، الموضوعات والقضايا الآتية:

الفصل الأوّل: في إبطال جواز التمسّك بالاستنباطات الظنّيّة في أحكامه تعالى نفسها، ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم (ع).

والثاني: في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريّات الدين من المسائل الشرعيّة، أصليّة كانت أو فرعيّة في السماع عن الصادقين (ع)[3].

والثالث: في إثبات تعذّر المجتهد المطلق.

والرابع: في إبطال حصر الرعيّة في المجتهد والمقلّد في زمن الغيبة.

والخامس: في بيان أنّ في كثير من المواضع يحصل الظنّ على مذهب العامّة دون الخاصّة.

والسادس: في سدّ الأبواب التي فتحتها العامّة للاستنباطات الظنّيّة بوجوه تفصيليّة.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص31.

(3) يقصد بهما الإمامان محمّد بن علي الباقر، وابنه جعفر بن محمد الصادق (ع)

والسابع: في بيان من يجب رجوع الناس إليه في القضاء والإفتاء.

والثامن: في جواب الأسئلة المتجّهة على ما استفدناه من كلامهم (ع)، ومن كلام قدمائنا (قده).

والتاسع: في تصحيح أحاديث كتبنا بوجوه كثيرة، تفطّنت بها بتوفيق الله تعالى، وفي جواز التمسّك بها لكونها متواترة النسبة إلى مؤلّفيها، وفي بيان القاعدة التي وضعوها (ع) للخلاص من الحيرة في باب الأحاديث المتخالفة.

والعاشر: في بيان الاصطلاحات التي يعمّ بها البلوى.

والحادي عشر والثاني عشر: في التنبيه على طرف من الأغلاط والتردّدات التي وقعت من فحول العلماء الأعلام، ليتضّح عند أولي الألباب أنّ عمدة الخطإ أو التحيّر التي وقعت من العلماء في أفكارهم، إنّما نشأت من الخطإ في مقدّمة هي مادة المواد في بابها، أو من التردّد فيها.

والخاتمة: في نقل طرف من كلام قدمائنا (قده) ليكون فذلكة لما فصلناه[1].

والملاحظ على فصول الكتاب عدم التناسب بين صفحاته، فبينما جاء الفصل الأوّل في 74 صفحة، جاء الفصل الثاني في سبع صفحات، وجاء الفصل الثالث في صفحتين فقط، في حين جاء الفصل الرابع في أقلّ من صفحة واحدة، وهكذا جاء الفصل الخامس أيضًا.

والداعي إلى تأليف هذا الكتاب أشار إليه المؤلّف في كتاب آخر له باللغة الفارسيّة عنوانه: «دانشنامه شاهى»، شارحًا ذلك بقوله: عندما «وصل بنا المطاف إلى أعلم العلماء المتأخّرين في علم الحديث والرجال، وأورعهم أستاذ الكلّ في الكلّ، ميرزا محمّد علي إسترآباديّ نوّر الله مرقده الشريف،

---

(1) محمد أمين الإسترآباديّ، **الفوائد المدنية**، ص32ـ34.

وبعد أن قرأت عنده علم الحديث، أشار إليّ قائلًا: أحي طريقة الأخباريّين وارفع الشبهات المعارضة لها؛ لأنّ هذا المعنى كان يدور في خاطري، ولكنّ الله قدّر أن يكون على يدك.

وبعد أن أخذت العلوم المتعارفة من أعظم علمائها، وكنت في المدينة المنوّرة أعوام على هذا الحال، وبعد تضرّعي لوجه الله وتوسّلي بأرواح أهل العصمة (ع) وجدّدت النظر في الأحاديث، وكتب العامّة، وكتب الخاصّة، بنظرة دقيقة متعمّقة متأمّلة، حتى وفّقني الله عزّ وجلّ، ببركات سيّد المرسلين والأئمّة الطاهرين -صلوات الله عليه وعليهم أجمعين- فأجبته مؤتمرًا طائعًا؛ فألّفت الفوائد المدنيّة، ولما عرضته عليه، أجابني مستحسنًا لما جاء فيه، وأثنى عليّ بالجميل»[1].

وفي الأسطر الأخيرة من الكتاب، أوضح المؤلّف تاريخ الانتهاء منه، بقوله: «وقد وقع الفراغ من تحرير الفوائد المدنيّة وحقائق قواعد الأصول الدينيّة، في شهر ربيع الأوّل سنة إحدى وثلاثين بعد الألف من الهجرة النبويّة، في مكّة المعظّمة زادها الله شرفًا وتعظيمًا»[2].

وهذا يعني أنّ تأليف الكتاب حصل قبل سنتين من وفاة المؤلف، بناء على قول بعضهم بوفاته عام 1033هـ، أو قبل أربع سنوات بناء على قول بعضهم الآخر بوفاته عام 1036هـ.

6- الكاتب: سيرته ومصنّفاته

لا تذكر كتب السير والأعلام والتراجم شيئًا عن سيرة الكاتب وحياته، ولا يعرف تاريخ ولادته، ولا يتوفّر عن سيرته إلّا قدر ضئيل للغاية.

---

(1) المصدر نفسه، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص544.

وحين أراد الشيخ آل عصفور البحرانيّ أن يعرفه في ترجمة حياته قال عنه: هو محمّد أمين بن محمّد شريف الأخباريّ الإسترآباديّ، المدعوّ بالمولى[1].

والأخباريّ، كما هو معروف، ليست جزءًا من اسمه، وإنّما تشير إلى طريقته ونهجه الفكريّ، والإسترآباديّ تشير إلى موطنه، فقد عرف عنه أنّه نشأ في إيران، وهاجر إلى العراق، واستقرّ في الحجاز، وهناك درس وصنّف وتزوّج، وتوفي في مكّة المكرمة، ودفن فيها عام 1033هـ، وقيل عام 1036هـ، وأكثر كتب التراجم كما يقول الشيخ آل عصفور تنقل الأوّل، أمّا الشيخ جعفر السبحانيّ فيرجّح القول الثاني، ولا يصحّ عنده القول الأوّل، مستدلًّا على ذلك بأنّ الإسترآباديّ ألّف رسالته في طهارة الخمر ونجاستها للسلطان صفي الدين الصفويّ في مكّة المكرّمة، وأرسلها إليه سنة أربع وثلاثين وألف[2].

أوّلًا: أساتذته

أشار المؤلّف إلى بعض أساتذته، وعرّفهم في كتابه «الفوائد المدنيّة»، وأشارت كتب التراجم إلى آخرين، وهؤلاء، هم:

1 ـ السيّد محمد بن علي بن الحسين بن أبي الحسن الموسويّ العامليّ (946ـ1011هـ).

من علماء جبل عامل جنوب لبنان، والمعروف بين الفقهاء بصاحب المدارك نسبة إلى أحد أشهر مؤلّفاته، وهو كتاب «مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام»، وأشار إليه الإسترآباديّ في مقدّمة كتابه «الفوائد المدنيّة»، واصفًا إيّاه بأنّه أوّل مشايخه في علمي الحديث والرجال، وحسب قوله: «أوّل مشايخي في علمي الحديث والرجال ـ وتشرّفت بالاستفادة وأخذ الإجازة

(1) انظر: المصدر نفسه، ص5.

(2) انظر: جعفر السبحاني، **موسوعة طبقات الفقهاء**، ج11، ص315.

منه في عنفوان شبابي في المشهد المقدّس الغروي في أوائل سنة سبع بعد الألف ـ هو السيّد السند العلّامة الأوحد صاحب كتاب المدارك»[1].

2 ـ السيّد تقي الدين محمّد النسابة:

درس عنده علم الأصول في بدايات دراسته، ومنه كتاب شرح العضدي للمختصر الحاجبي، وهو من كتب الشافعيّة في أصول الفقه، ونقل عنه في هذا الصدد قوله: «قد قرأت شرح العضدي للمختصر الحاجبي في أوائل سني في دار العلم شيراز، على أعظم العلماء المحقّقين، وحيد عصره، وفريد دهره، الشاه تقي الدين محمّد النسابة، في مدّة أربع سنين، قراءة بحث وتحقيق وتدقيق»[2].

3 ـ الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين العامليّ (959ـ1011هـ):

من علماء جبل عامل في جنوب لبنان، والمعروف بين الفقهاء بصاحب المعالم، نسبة إلى كتابه الشهير «معالم الدين وملاذ المجتهدين» في أصول الفقه، وهو من الكتب الدراسيّة المقرّرة في الحوزات العلميّة الشيعيّة إلى مدّة طويلة من الوقت.

وأشار إلى هذه الأستاذيّة الشيخ آل عصفور البحرانيّ في ترجمته مستوثقًا بالإجازة التي أعطاها الشيخ حسن صاحب المعالم إلى المولى الإسترآباديّ[3].

4 ـ الميرزا محمّد علي الإسترآباديّ:

المعروف بصاحب كتب الرجال الثلاثة، وهي «نهج المقال»، و«الوسيط»، و«الوجيز»، عرف عنه أنّه استقرّ في مكّة المكرّمة، وتوفي فيها عام 1028هـ.

---

(1) محمد أمين الإسترآباديّ، **الفوائد المدنية**، ص59.

(2) جعفر السبحاني، **تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره**، ص391.

(3) انظر: محمد أمين الإسترآباديّ، **الفوائد المدنيّة**، ص13.

وهو من أكثر الأساتذة تأثيرًا وفضلًا على الإسترآباديّ، وآخر أساتذته كذلك، وأبو زوجته، وأشار الإسترآباديّ إلى هذه الأستاذيّة في مقدّمة كتابه «الفوائد المدنيّة»، بقوله: «وأمّا آخر مشايخي في فنّ الفقه والحديث والرجال، وهو مولانا العلّامة المحقّق والفيلسوف المدقّق أفضل المحدثين، وأعلم المتأخّرين بأحوال الرجال، وأورعهم الميرزا محمّد الإسترآباديّ المجاور بحرم الله، المدفون عند خديجة الكبرى، وقد استفدت منه في مكّة المعظّمة، من أوائل سنة خمس عشرة بعد الألف إلى عشر سنين، وأجاز لي أن أروي عنه جميع ما يجوز له روايته (قده)، فقد عرضت عليه ما سنذكره من اختيار طريقة القدماء، وردّ طريقة المتأخرين، فاستحسنه وأثنى عليّ»[1].

وذكر الشيخ آل عصفور أنّ من جملة أساتذة الإسترآباديّ، السيّد محمّد بن علي بن الحسن الموسويّ العامليّ، ووجدت أنّ هذا الاسم يطابق تمامًا اسم صاحب المدارك، وهذا ما لم يلتفت إليه الشيخ آل عصفور، ولم يصحّح كذلك في الطبعة الحديثة من الكتاب التي اكتفت بنقل الترجمة التي كتبها الشيخ آل عصفور في الطبعة الحجريّة القديمة.

ثانيًا: مؤلّفاته

ذكرت كتب التراجم مجموعة مصنّفات للإسترآباديّ، معظمها مخطوطات غير متداولة، عرّف عنها بعض المعاصرين له، أو الذين جاؤوا من بعده، وكشفوا أنّها موجودة في حوزتهم، ولم تنشر هذه المخطوطات في طبعات حديثة.

وقد عدّد الشيخ آل عصفور هذه المؤلّفات، في ترجمته للإسترآباديّ، وهي الآتية:

1 ـ الفوائد المدنيّة.

وهو أكثر مؤلّفاته شهرة وتداولًا، طبع في طبعة حديثة محقّقة كما أشرنا

(1) المصدر نفسه، ص59.

إلى ذلك.

2 ـ الفوائد المكيّة.

ذكره صاحب البحار، حسب رواية الشيخ آل عصفور، وصاحب البحار هو الشيخ محمّد باقر المجلسيّ، صاحب أكبر موسوعة في الحديث، هي موسوعة «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار».

3 ـ شرح أصول الكافي.

ذكره صاحب اللؤلؤة، حسب رواية الشيخ آل عصفور. وصاحب اللؤلؤة هو الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرازي البحرانيّ (1107ـ1186هـ)، واللؤلؤة هو كتاب «لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث».

وقد أوضح الإسترآباديّ في مقدّمة كتابه «الفوائد المدنيّة»، أنّه اشتغل بهذا الشرح بقوله: «وأسأل الله التوفيق لإتمام ما أنا مشتغل به من شرحي لأصول كتاب الكافي»[1].

وأصول الكافي هو كتاب في الحديث، للشيخ محمّد بن يعقوب الكلينيّ.

4 ـ شرح التهذيب.

ذكره في «أمل الآمل» حسب رواية الشيخ آل عصفور. وأمل الآمل هو كتاب للشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، في تراجم علماء جبل عامل، واسمه الكامل هو: «أمل الآمل في علماء جبل عامل». وقد ألمح الإسترآباديّ لهذا الكتاب في مقدّمة كتابه «الفوائد المدنيّة»، عند حديثه عن الأعمال التي يشتغل عليها، وجاء ذكره في النص السابق نفسه، الذي أشار فيه إلى شرحه أصول الكافي. والتهذيب هو كتاب في الحديث، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي.

(1) المصدر نفسه، ص35.

5 ـ شرح الاستبصار.

ذكره الحرّ حسب رواية الشيخ آل عصفور. والحرّ هو الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، والاستبصار هو كتاب في الحديث، للشيخ محمّد بن الحسن الطوسي.

6 ـ رسالة في البداء.

يوجد عند صاحب «أمل الآمل» حسب رواية الشيخ آل عصفور، وهو كتاب في العقائد.

7 ـ رسالة في طهارة الخمر ونجاستها.

ذكره في «أمل الآمل» حسب رواية الشيخ آل عصفور.

8 ـ حاشية على المدارك.

يوجد عند صاحب «اللؤلؤة» حسب رواية الشيخ آل عصفور. وكتاب المدارك هو كتاب في الفقه، لأستاذه السيّد محمّد بن علي بن أبي الحسن الموسويّ العامليّ، والاسم الكامل للكتاب هو «مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام».

9 ـ حواشي الشرح الجديد على التجريد.

ذكره في كتابه «الفوائد المدنيّة» حسب رواية الشيخ آل عصفور. وجاء ذكره في المقدّمة عند حديثه عن الأعمال التي يشتغل عليها، وأشار إلى هذا الكتاب بقوله: «وردي لما أحدثه الفاضلان المتخاصمان المشكّكان المستعجلان في حواشي الشرح الجديد للتجريد»[1].

وهذا الشرح، هو شرح القوشجيّ حسب توضيح محقّق الكتاب في طبعته الحديثة، الشيخ رحمة الله الأراكي.

---

(1) المصدر نفسه، ص35.

10 ـ رسالة في الردّ على صاحب الأسفار.

ذكرها في أواخر كتاب «الفوائد المدنيّة»، حسب رواية الشيخ آل عصفور.

11 ـ أجوبة مسائل شيخنا الشيخ حسين الظهيري العامليّ.

نقله عنه الكثير حسب رواية الشيخ آل عصفور، وقد ألحقت هذه الرسالة بكتاب «الفوائد المدنيّة» في طبعته الحديثة.

12 ـ رسالة بالفارسيّة سمّاها «دانشنامه شاهي».

أشار الشيخ جعفر السبحانيّ إلى هذا الكتاب بقوله: «مخطوط تتوفّر نسخة منه في مكتبة المرعشي في قم، يظهر منها أنّه ألّفها بالفارسيّة في مكّة المكرمة، تضمّ أربعين فائدة، وذكر في أوّلها أنّها بمنزلة الأربعين للفخر الرازي»[1].

إلى جانب هذه المؤلّفات للإسترآباديّ، أضاف الشيخ آل عصفور كتابًا بعنوان: «فوائد دقائق العلوم العربيّة وحقائقها الخفيّة»، ذكره المصنف في هذا الكتاب ـ حسب قوله ـ ويقصد به كتاب «الفوائد المدنيّة».

والموجود في كتاب «الفوائد المدنيّة»، الذي أشار إليه المصنّف في سياق حديثه عن الأعمال التي يشتغل عليها، وليست المنجزة، كان له عنوان مختلف، وجاء على ذكره بقوله: «وفوائدي المتعلّقة بدقائق الفنون الغريبة وحقائقها المخفيّة»[2].

وهي العبارة نفسها التي وردت في النسخة الحجريّة التي أعدّها للنشر الشيخ آل عصفور، وهذه العبارة كما هو واضح تشابه العنوان المذكور الذي أشار إليه الشيخ آل عصفور، وهي متعلّقة بدقائق الفنون الغريبة، وليست بدقائق العلوم العربيّة.

---

(1) جعفر السبحاني، **تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره**، ص386.

(2) محمد أمين الإسترآباديّ، **الفوائد المدنيّة**، ص35.

7- الكتاب: نهجه وتأثيراته

عرف الإسترآباديّ بكتابه «الفوائد المدنيّة»، ولولاه لما اكتسب هذه الشهرة والمكانة التي حظي بها في عصره، وما بعده، وإلى هذا اليوم، من الموافقين له، ومن المخالفين، في المجال الإسلاميّ الشيعيّ.

وهذا الكتاب هو كتابه الرئيس من بين جميع مؤلّفاته الأخرى، شرح فيه بوضوح كبير طبيعة مسلكه الفكريّ والدينيّ، وآخر ما توصل إليه من أفكار وتصوّرات، وكان شديد الثقة والاعتداد بها، والمنافحة عنها، والمبالغة فيها، كما كان يرى أنّه جاء بفتح عظيم، وتوصّل إلى حقائق لم يسبقه إليها أحد من الأوّلين والآخرين، وبفضل الإلهام والتأييد الإلهيّ، وحسب قوله: «وإن أحطت خبرًا بما في كتابنا هذا، تجد فيه حقائق ودقائق خلت عنها كتب الأوّلين والآخرين من الحكماء والفقهاء والمتكلّمين والأصوليّين، وهي أنموذج ممّا أعطاني ربّي جلّ وعزّ»[1]، ويضيف في مكان آخر: «ولمّا ألهمني ربّي بذلك، ووجب عليّ إظهاره، لم تأخذني في الله لومة لائم، فأظهرته، والله يعصمني من الناس»[2].

ويكشف هذا الكلام عن طبيعة رؤية المؤلف لما قام به، ولما يريد قوله وتبليغه، مع ذلك فإنّ من الصعب، ومن غير المحبّذ عند أهل العلم خاصّة، الادّعاء بهذا القول، والتظاهر به، والإعلان عنه، لأنّه بالتأكيد لم يطّلع على جميع كتب الأوّلين والآخرين، وفي تلك المجالات التي أشار إليها، حتى يقول ما قال.

ومن وجه آخر يعدّ هذا الكتاب من أهمّ المحاولات النقديّة وأشدّها مجابهة لعلم أصول الفقه، وما وصل إليه من تطوّر وتقدّم آنذاك في المجال

(1) المصدر نفسه، ص35

(2) المصدر نفسه، ص31.

الإسلاميّ الشيعيّ، وأحدث صدمة عنيفة كادت أن توقف تقدّم علم أصول الفقه وتعطّله في ميادينه العقليّة بالذات.

ومن جهته، وصف الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي ما أحدثه الإسترآباديّ بالثورة النقديّة في وجه الأصوليّين القائلين بالاجتهاد من خلال تطبيق أصول الفقه المستمدّة من العقل، فقد حاول أن يلغي دور العقل مصدرًا للقاعدة الأصوليّة، بإلغائه حجيّة ظواهر الكتاب وظواهر السنّة؛ لأنّ الدليل على هذه الحجيّة هو سيرة العقلاء، أو قل هو دليل العقل كما عبّر عنه غير واحد من علماء الأصول[1].

ويرى الشيخ جعفر السبحانيّ أنّ فكرة كتاب «الفوائد المدنيّة»، تتحدّد بشكل أساس في الأمور الخمسة الآتية:

1 ـ عدم حجيّة ظواهر الكتاب إلا بعد ورود التفسير عن أئمّة أهل البيت (ع)، لما ورد من الأحاديث الناهية عن تفسير القرآن بالرأي أوّلًا، وطروء مخصّصات ومقيّدات على عمومه وخصوصه ثانيًا.

2 ـ نفي حجيّة حكم العقل في المسائل الأصوليّة، وعدم الملازمة بين حكم العقل والنقل.

3 ـ نفي حجيّة الإجماع من دون فرق بين المحصل والمنقول.

4 ـ ادّعاء قطعيّة صدور كلّ ما ورد في الكتب الحديثيّة الأربعة من الروايات، لاهتمام أصحابها بتلك الروايات، فلا يحتاج الفقيه إلى دراسة إسنادها أو تنويعها إلى الأقسام الأربعة المشهورة.

5 ـ التوقّف عن الحكم إذا لم يدلّ دليل من السنّة على حكم الموضوع، والاحتياط في مقام العمل، فالتدخين الذي كان موضوعًا جديدًا آنذاك توقّف عن الحكم فيه، وروعي الاحتياط في مقام العمل بتركه[2].

---

(1) انظر: عبد الهادي الفضلي، **دروس في أصول فقه الإماميّة**، ج1، ص73.

(2) انظر: جعفر السبحانيّ، **تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره**، ص385.

والملافت في الأمر أنّ هذا الكتاب ترك تأثيرًا واسعًا ومدويًا في عصره، وممتدًا إلى ما بعد عصره، وبات أحد أكثر الكتب تأثيرًا، وشكّل حدثًا مهمًّا يرجع إليه في دراسة تاريخ تطوّر الفكر الإسلاميّ الشيعيّ.

واستطاع هذا الكتاب أن يكوّن اتّجاهًا فكريًّا له ملامحه ومعالمه البنيويّة والمسلكيّة، وبقيت آثاره وامتداداته موجودة إلى هذا اليوم، وفي هذا الشأن يرى السيّد محمّد باقر الصدر أنّ الميرزا الإسترآباديّ بلور في كتابه «الفوائد المدنيّة»، الاتّجاه الأخباريّ، وبرهنه ومذهبه، أي جعله مذهبًا[1].

وبات هذا الكتاب، في نظر الشيخ مهدي الآصفي يحوي الفكر الأخباريّ بصورة منظّمة وعلميّة[2].

وقد تمكّن هذا الكتاب، وخلال مدّة تعدّ قياسيّة، من التأثير الواسع في شريحة مهمّة من العلماء والفقهاء الكبار من ذوي الشأن والمكانة والتأثير، وأثار جدلًا وسجالًا في معظم المراكز العلميّة عند المسلمين الشّيعة.

ومن النصوص المهمّة التي تكشف عن هذا الأمر، ما أشار إليه أحد المعاصرين للإسترآباديّ، ومن المتأثّرين به، وهو الشيخ محمّد تقي المجلسي في شرحه باللغة الفارسيّة على كتاب «من لا يحضره الفقيه»[3]، في هذا النصّ يقول الشيخ المجلسيّ: «ألّف مولانا محمّد أمين الإسترآباديّ كتابًا باسم الفوائد المدنيّة، ألّفه بعد الاشتغال بمطالعته الأخبار المرويّة عن الأئمّة المعصومين، ثمّ أرسل كتابه هذا إلى معظم البلاد، وقد تلقّاه أكثر علماء النجف وكربلاء بالتحسين والقبول ومضوا على نهجه، والحقّ أنّ أكثر ما أفاده مولانا محمّد أمين حقّ لا مرية فيه»[4].

---

(1) انظر: محمّد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص60.

(2) انظر: عدنان فرحان، **حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة**، ص385.

(3) هذا الكتاب من تأليف الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمّيّ، المعروف بالشيخ الصدوق، من علماء القرن الرابع الهجريّ.

(4) جعفر السبحانيّ، **تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره**، ص393.

ومن أبرز العلماء والفقهاء الذين تأثّروا بهذا الكتاب ونهجه، هم بترتيب الشيخ جعفر السبحانيّ حسب تاريخ وفياتهم، في كتابه «تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره»:

1 ـ الشيخ علي بن سليمان البحرانيّ المعروف بزين الدين (ت 1064هـ).

قال عنه الشيخ يوسف البحرانيّ في كتابه «لؤلؤة البحرين»: «هو أوّل من نشر علم الحديث في بلاد البحرين، وقد كان قبله لا أثر له ولا عين، ولشدّة ملازمته للحديث وممارسته له اشتهر في ديار العجم بأمّ الحديث، وكان رئيسًا في بلاد البحرين، مشارًا إليه»[1].

2 ـ الشيخ محمّد تقي المجلسيّ المعروف بالمجلسيّ الأوّل (1003ـ 1070هـ).

سبق أن نقلنا عنه النصّ الذي كشف فيه عن رؤيته لكتاب (الفوائد المدنيّة) ومؤلّفه، وقبوله بما جاء فيه، واعتبار ما أفاده حقّ لا مرية فيه حسب قوله.

3 ـ الشيخ محمّد بن محسن، الفيض الكاشانيّ (1007 ـ 1091هـ).

عرف بتأثّره من خلال رسالته المسمّاة (الحقّ المبين) إذ قال فيها عن الإستر آباديّ: «وقد اهتدى لبعض ما اهتديت له بعض أصحابنا من إستر آباد، كان يسكن مكّة شرّفها الله، وقد أدركت صحبته بها، فإنّه كان يقول بوجوب العمل بالأخبار، وإطراح طريقة الاجتهاد، والقول بالآراء المبتدعة، وترك استعمال الأصول الفقهيّة المخترعة، ولعمري! إنّه قد أصاب في ذلك، وهو الفاتح لنا هذا الباب، وهادينا فيه إلى سبيل الصواب»[2].

4 ـ الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (1033ـ1104هـ)

---

(1) المصدر نفسه، ص393.

(2) محمد أمين الإستر آباديّ، الفوائد المدنيّة، ص7.

من كبار المصنّفين في علم الحديث، منح له منصب قضاء القضاة، وشيخوخة الإسلام، وظهر تأثّره بالإسترآباديّ بدفاعه عنه أمام منتقديه ومخالفيه، وقال عنه: «إنّ صاحب الفوائد المدنيّة ادّعى أمرين أحدهما عدم جواز العمل بغير نصّ... وقد أثبت الأمرين بما لا مزيد عليه، وأورد جملة من الأدلّة العقليّة، ونقل أحاديث متواترة، فلا يمكن إبطال أصل مطلبه»[1].

5 ـ السيّد هاشم بن سليمان البحرانيّ (ت 1107هـ)

من المحدّثين الكبار، قال عنه المحدّث البحرانيّ في كتابه «لؤلؤة البحرين»: «وانتهت إليه رئاسة البلد، فقام بالقضاء في البلاد، وتولّى الأمور الحسبيّة أحسن قيام، ونشر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[2].

6 ـ الشيخ محمّد باقر بن الشيخ محمّد تقي المجلسيّ (1037ـ1110هـ)

المعروف بالمجلسيّ الثاني، صاحب أكبر موسوعة في الحديث، هي موسوعة «بحار الأنوار» طبعت في 110 أجزاء، وكان يصف الإسترآباديّ برئيس المحدّثين.

7 ـ السيّد نعمت الله بن عبد الله الموسويّ الجزائريّ (ت 1113هـ)

عرف بالحديث، من أشهر مؤلّفاته «شرح التهذيب» يقع في اثني عشر مجلّدًا.

8 ـ الشيخ سليمان أبو الحسن البحرانيّ (1075ـ 1121هـ)

عرف عنه عنايته بعلوم الحديث والرجال والتواريخ.

9 ـ الشيخ عبد الله بن صالح البحرانيّ السماهيجيّ (1086ـ1130هـ)

من المحدّثين الذين عرف عنهم عنايته بعلوم الحديث.

---

(1) المصدر نفسه، ص7.

(2) جعفر السبحاني، **تاريخ الفقه الإسلاميّ وأدواره**، ص399.

10 ـ الشيخ يوسف البحرانيّ (1107ـ1186هـ)

من الفقهاء الكبار، من أشهر مؤلّفاته كتاب «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة» طبع في خمسة وعشرين جزءًا، ووصف الإستراآباديّ في كتابه «لؤلؤة البحرين» بأنّه كان أخباريًّا صلبًا. وقد أحدث البحراني تحوّلًا مهمًّا في تطوّر الفكر الأخباريّ من بعد الإستراآباديّ.

11 ـ الشيخ محمّد بن عبد النبي بن عبد الصانع النيسابوريّ (1178ـ1235هـ)

المعروف بميرزا محمّد الأخباريّ، توفي مقتولًا في منطقة الكاظميّة القريبة من بغداد، وقيل إنّ سبب قتله هو تجاهره بالطعن على العلماء، والتشنيع بهم، ممّا شجّع العوام على الهجوم عليه وقتله[1].

ومن بعد هذا الحادث، دخل الفكر الأخباريّ مرحلة التراجع والانحسار، وبداية الاضمحلال، الوضع الذي جعل كتاب «الفوائد المدنيّة»، يدخل في دائرة الإهمال والنسيان تقريبًا، بعد كلّ تلك السطوة والتأثير.

(1) انظر: المصدر نفسه، ص405

الفصل السادس

جدليّات الجماعة والأمّة
في المجال الإسلاميّ الشيعيّ الحديث والمعاصر

1ـ الأطروحة: الرؤية والصورة

الأطروحة التي أحاول أن أقرّر لها في هذه المطالعة، تتحدّد على النحو الآتي: إنّ المسلمين الشّيعة يتقدّمون كلّما اتّجهوا نحو فكرة الأمّة، ويتراجعون كلّما اتّجهوا نحو فكرة الجماعة، والاتّجاه نحو فكرة الأمّة يأتي تعبيرًا عن حالة من النهوض والتقدّم، والاتّجاه نحو فكرة الجماعة يأتي تعبيرًا عن حالة من التراجع والانكماش.

في الاتّجاه نحو فكرة الأمّة، تبرز جليًّا ملامح الشعور بالثقة، والرغبة في الانفتاح والتواصل، والإحساس بالمصير والمستقبل المشترك، والحاجة إلى تخطّي كلّ مظاهر وأشكال التجزئة والانقسام، والتعالي على رواسب الماضي والتاريخ وحساسيّاته.

بينما في الاتّجاه نحو فكرة الجماعة، تبرز جليًّا ملامح الشعور بالخشية والخوف، والرغبة في حماية الذات، والإحساس بحفظ الهويّة وتماسك الكيان، والابتلاء بنزعات القطيعة والانغلاق، وتأكيد ما يعزّز كلّ أشكال التمايز وصوره.

وبحسب هذه الأطروحة، فإنّ الاتّجاه نحو فكرة الأمّة هو الذي يعزّز

تماسك الجماعة ويحفظ كيانها، بينما الاتّجاه نحو فكرة الجماعة قد يتسبّب في إرباك تماسك الجماعة، وخلخلة كيانها.

وتعليل ذلك؛ أنّ الاتّجاه نحو فكرة الأمّة يجعل الجماعة تنظر إلى ذاتها من خلال الفضاء الواسع، فضاء الأمّة الممتدّ على مدى جغرافيّتها الطبيعيّة والسكّانيّة، من طنجة في الغرب إلى جاكرتا في الشرق، وبالشكل الذي يفتح عليها هامشًا واسعًا من الحركة، ويفكّ عنها حالة الحصار أو حالة الشعور بالحصار.

في حين أنّ الاتّجاه نحو فكرة الجماعة يضع الجماعة أمام الأفق الضيّق، ويجعل نظرها يتركّز إلى داخلها، بطريقة تثار معها الحساسيّات والانقسامات الحادّة، وقد تثير معها حتى النزاعات التي تظهر عادة في وضعيّات الانغلاق والانكماش، بسبب الاحتكاكات التي تحصل نتيجة الهوامش الضيّقة.

وما تريد هذه الأطروحة تأكيده أنّ الاتّجاه نحو فكرة الأمّة كان يمثّل اتّجاها قائمًا ومؤثّرًا في المجال الإسلاميّ الشيعيّ، وممتدًّا من الأزمنة الوسيطة إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وما زال، وهو الاتّجاه الذي عرف بنزعته الإصلاحيّة والتجديديّة، وبدعوته إلى الانفتاح والتواصل بين المسلمين كافّة: مذاهب ومجتمعات، سعيًا إلى مفهوم الأمّة الجامعة وتحقيقًا له، وتمثّلًا لمفهوم الأمّة الواحدة وتجلّيًا له، وهي التي تظلّل مجتمعات المسلمين كافّة وتحميها، على امتداد جغرافيّاتهم الطبيعيّة والسكّانيّة، وعلى اختلاف لغاتهم وألسنتهم، أعراقهم وقوميّاتهم، مذاهبهم ومدارسهم، وتنوّعها.

وقد عبّر هذا الاتّجاه عن نفسه، ليس من خلال أفكار ومواقف عاديّة وعابرة، أو مجتزأة ومبتورة، تكون قابلة للنسيان والاندثار، ومعرّضة للتلاشي والاضمحلال مع مرور الوقت، وتعاقب الأيّام، أو تكون قابلة للجدل والنقاش في صدقيّتها وجديّتها، وإنّما من خلال خطوات لها صفة التأسيس والتقعيد في مجال العلوم والمعارف، ومن خلال مبادرات لها صفة

الحركة والنهوض، ومن خلال أشخاص وأعلام لهم صفة التأثير والاعتبار في تاريخ تطوّر حركة الإصلاح والتجديد في المجال العربيّ والإسلاميّ الحديث والمعاصر.

2ـ جدليّة الجماعة والأمّة في المجال الإسلاميّ العام

ظهرت جدليّة الجماعة والأمّة، وعرفت في ساحة المسلمين، مع تشكّل ما عرف بالفرق والجماعات الفكريّة والاجتماعيّة وتكوّنها، وتعزّزت هذه الجدليّة وترسّخت مع بقاء هذه الفرق والجماعات التي ترتدّ في أصولها الفكريّة والتاريخيّة إلى عصور الإسلام الأولى، وثباتها، وذلك بعد انقسام المسلمين إلى فرق وجماعات، تبلورت وتحدّدت في مذاهب فقهيّة وكلاميّة، وجد فيها المسلمون في عصورهم الحديثة أنّها من تجلّيات ظاهرة التنوّع والتعدّد في ساحة الإسلام والمسلمين.

وخلال التاريخ الفكريّ للمسلمين، ظهرت الكثير من الفرق والجماعات، الصغيرة والكبيرة، وقد وصلت حسب كتاب «جامع الفرق والمذاهب الإسلاميّة» إلى ما يزيد على مئتي فرقة وجماعة[1].

واللافت في الأمر، أنّ ما من فرقة وجماعة ظهرت إلّا انقسمت على نفسها انقسامات عدّة، لعوامل وأسباب ترجع تارة إلى الأشخاص، وتارة إلى الآراء والأفكار، وتارة إلى اختلاف الأمكنة والبيئات والمدن، وتارة إلى الصراعات والنزاعات الفكريّة والسياسيّة، وبقي هذا الحال قائمًا ومستمرًّا لقرون عدّة.

ومع أنّ الكثير من هذه الفرق والجماعات قد تلاشت واضمحلّت، والكثير منها نسيت وطمست، ولم يعد لها ذكر وذاكرة منذ قرون عدّة، فإنّ هذه الظاهرة كشفت عن مدى شدّة الانقسام الفكريّ الحاصل بين المسلمين وسعته.

---

(1) انظر: عبد الأمير مهنا وعلي خريس، **جامع الفرق والمذاهب الإسلاميّة**.

ومن أكثر ما يلفت النظر إلى هذه الظاهرة، أنّها حصلت في العصور القريبة من تاريخ الإسلام، وذلك بسبب الاختلافات والصراعات والفتن المبكرة والعنيفة التي ظهرت في ساحة المسلمين آنذاك.

ومن أشدّ ما لفت الانتباه على ظاهرة الانقسام بين الجماعات في ساحة المسلمين، وتقديم فكرة الجماعة وتغليبها على فكرة الأمّة، هو حديث افتراق الأمّة إلى ثلاث وسبعين فرقة، هذا الحديث المختلف والمتنازع عليه سندًا ومتنًا، يعدّ من أكثر الأحاديث التي ضربت فكرة الأمّة و وأضرّت وأطاحت بها، وكأنّ الإسلام جاء لتكوين جماعة أو فرقة تكون هي الفرقة الناجية، ولم يأت لتكوين أمّة تكون أمّة جامعة لكلّ المسلمين.

وكان من نتائج هذا الحديث المثير للجدل أن ترتّب عليه نشوء أدب خاص، بات يعنى بالبحث عن الفرق وتعدادها في ساحة المسلمين، والكشف عمّا بين هذه الفرق من فروقات، صغيرة أو كبيرة، ظاهرة أو باطنة، حادثة أو أصيلة.

ومن أشهر المؤلّفات التي وصلتنا في نطاق هذا الأدب، ثلاثّة مؤلفات تتجلّى من عناوينها، وهي: كتاب «الفرق بين الفِرق» لعبد القاهر البغداديّ (ت 429هـ/ 1037م)، وكتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم الأندلسيّ (384_456هـ/ 994_1063م)، وكتاب «الملل والنحل» لمحمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (479_548هـ).

ومن شدّة العناية بهذا النمط من الأدب، حاول الشهرستانيّ أن يضع قانونًا يبنى عليه حسب قوله، في تعداد الفرق الإسلاميّة، وأشار إلى هذا القانون في المقدّمة الثانية من المقدّمات الخمس التي افتتح بها كتابه، وحملت هذه المقدمة عنوان «في تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلاميّة».

وعن هذا القانون والحاجة إليه، يقول الشهرستانيّ «اعلم أنّ لأصحاب المقالات طرقًا في تعديد الفرق الإسلاميّة، لا على قانون مستند إلى أصل ونصّ، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود. فما وجدت مصنّفين منهم متّفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق. ومن المعلوم الذي لا مراء فيه، أنّ ليس

كلّ من تميّز عن غيره بمقالة ما، في مسألة ما، عدّ صاحب مقالة. وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حدّ الحصر والعدّ، ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجواهر مثلًا معدودًا في عداد أصحاب المقالات، فلا بدّ إذن من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافًا يعتبر مقالة، ويعدّ صاحبه صاحب مقالة.

وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، إلّا أنّهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمّة كيف اتّفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقرّ، وأصل مستمرّ، فاجتهدت على ما تيسّر من التقدير، وتقدّر من التيسير حتى حصرتها في أربع قواعد، هي الأصول الكبار»[1].

وإذا كانت ثمة حاجة فعليّة لمثل هذا القانون؛ نتيجة توسّع الانشغال والاهتمام بدراسة الفرق الإسلاميّة وتعدادها، بسبب تزايد هذه الفرق وتشعّبها، فإنّ الحاجة الأكثر أهميّة وأولويّة كانت لوضع قانون يحفظ للأمّة وحدتها وتماسكها، ويتّخذ من مفهوم الأمّة الجامعة أساسًا ومرتكزًا ونهجًا يكون ثابتًا وراسخًا، لا يجوز تخطّيه أو الخروج عليه، أو الانتقاص منه.

وكان من السهولة الالتفات إلى هذا القانون، وإدراك الحاجة إليه، في ظلّ ما كانت تشهده الأمة من انقسامات على نفسها، وتحوّلها إلى فرق وجماعات متباعدة ومتخاصمة، ومنشغلة بالكشف عن الفروقات في ما بينها، لتحقيق الغلبة والانتصار، وكسب الفوز بالفرقة الناجية، كلّ ذلك بدلًا من الانشغال بالكشف عن الجوامع والمشتركات بين هذه الفرق والجماعات، لتحقيق الغلبة والانتصار لمفهوم الأمّة الجامعة، والأمّة الناجية بدلًا من الفرقة الناجية.

كما كان من الممكن الالتفات إلى هذا القانون أيضًا، حين العودة إلى النصّ القرآنيّ الذي لفت الانتباه بشدّة على فكرة الأمّة، وكرّر استعمال هذه

---

(1) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص9ـ10

التسمية بصيغة المفرد أكثر من خمسين مرّة، في خمس وعشرين سورة مكّيّة ومدنيّة، من سورة البقرة إلى سورة الأحقاف.

ومن أكثر ما يلفت الانتباه في استعمال تسمية الأمّة في النصّ القرآنيّ، أمران هما:

الأمر الأوّل: أنّ النصّ القرآنيّ في جميع آياته من أوّل القرآن إلى نهايته، لم يستعمل تسمية الجماعة قطّ.

الأمر الثاني: أنّ النصّ القرآنيّ استعمل تسمية الأمّة في مكان استعمال تسمية الجماعة، وأعطى الجماعة تسمية الأمّة، وهذه كانت واحدة من معاني استعمال كلمة أمّة في النصّ القرآنيّ.

ومن الآيات التي دلّت على هذا المعنى، قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا۟ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ..﴾[2].

ولا شكّ في أنّ هذه الإشارة بالغة المعنى، من جهة حقلها الدلاليّ في إعطاء كلمة الأمّة سمة التفضيل من جهة، وسمة الترجيح على كلمة الجماعة من جهة أخرى.

وهذا التفضيل والترجيح بهذا الظهور البيانيّ، لا يمكن النظر إليه بعيدًا عن مقصد القرآن الكلّيّ في بناء الأمّة الوسط وتكوينها، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[3].

---

(1) سورة الأعراف: الآية 164.

(2) سورة القصص: الآية 23.

(3) سورة البقرة: الآية 143.

وبناء الأمّة الخيريّة وتكوينها، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾[1].

وبناء الأمّة الواحدة وتكوينها، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴾[3].

الأمر الذي يعني أنّ القرآن الكريم جاء لبناء أمّة وتكوينها، وليس لبناء جماعة وتكوينها، وهذا ما كان ينبغي الالتفات إليه والتنبيه عليه، وتحويله إلى مقصد ثابت على مستوى النظر، وإلى نهج واضح على مستوى العمل.

وفي المحصّلة، إنّ الإقرار والاعتراف بوجود الفرق والجماعات في ساحة المسلمين، لا ينبغي أن يغلّب فكرة الجماعة على فكرة الأمّة، والانتصار لفكرة الجماعة على حساب فكرة الأمّة، ولا التنبّه على فكرة الجماعة، والتغافل عن فكرة الأمّة، بسبب تأثير التاريخ الطويل من الانقسام والنزاع بين هذه الفرق والجماعات.

3ـ جدليّة الجماعة والأمّة في المجال الشيعيّ

إنّ جدليّة الجماعة والأمّة هي أكثر وضوحًا في المجال الإسلاميّ الشيعيّ، وذلك نظرًا إلى طبيعة التاريخ الذي عاشه المسلمون الشّيعة، وحكم مسيرتهم الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة لفترات طويلة، وامتدّ تأثيره حتى في طريقة النظر إلى أنفسهم، وبشكل يدفع بهم إلى الالتفات دائمًا إلى فكرة الجماعة التي كانت مهدّدة في وجودها، وفي أمنها وسلامتها، وحفظ كيانها.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 110.

(2) سورة الأنبياء: الآية 92.

(3) سورة المؤمنون: الآية 52.

والملاحظ بصورة عامة، أنّ المسلمين الشّيعة غالبًا ما كانوا يوضعون في الموقف الذي يجعلهم ينظرون إلى أنفسهم في إطار فكرة الجماعة، لا في إطار فكرة الأمّة، ويدفعون إلى هذا الموقف دفعًا، برغبتهم أو دون رغبتهم، بإرادتهم أو دون إرادتهم، وذلك بحكم مواقفهم الفكريّة والسياسيّة المغايرة، التي جعلتهم غالبًا في خطّ المواجهة والمعارضة، وخارج مؤسّسة الحكم.

كما إنّ النظرة العامة التي تشكّلت حول المسلمين الشّيعة قديمًا وحديثًا، كانت تضعهم خارج نطاق فكرة الأمّة، وذلك من خلال التشكيك في عقيدتهم وإيمانهم، وتصويرهم كما لو أنّهم فرقة منشقّة عن كيان الأمّة، وتصنيفهم في دائرة أهل الأهواء والبدع، وثمّة من حكم عليهم بالضلال، والخروج عن سبيل المؤمنين، واتهامهم بالأعمال الشركيّة، والتعامل معهم وفق قاعدة هجر المبتدع، القاعدة التي اتّخذت من القطيعة والتباعد أصلًا وأساسًا.

هذه هي الصورة النمطيّة التي ظلّت متوارثة عن المسلمين الشّيعة، لكنّها الصورة التي لا تستند إلى علم ودراية، وتكشف كيف أنّ المسلمين ظلّوا يجهلون بعضهم بعضًا، ولا يسعون إلى رفع هذا الجهل، مع أنّهم يحفظون ما روي عن الإمام علي (ع) ويكرّرون قوله: «الناس أعداء ما جهلوه»، وروي عنه أيضًا قوله «الجهل فساد كلّ أمر»، و«الجهل أصل كلّ شر»[1].

وفي تأكيده هذه الحالة ونقده لها، يقول الدكتور أحمد كمال أبو المجد «لا يكاد أكثر المثقّفين غير المتخصّصين من أهل السنّة يعرفون عن الشّيعة إلّا أنّهم طائفة أسرفت في التشيّع لعلي بن أبي طالب، وترى أنّه كان أولى بالخلافة من أبي بكر وعمر، وأنّهم فوق ذلك أصحاب بدع، يخالفون بها مذهب أهل السنّة، ويخرج بها المتطرّفون منهم عن دائرة الإسلام الصحيح»[2].

---

(1) محمد الريشهري، **ميزان الحكمة**، ج2، ص608ـ615.

(2) أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة**، ص270.

وحين توقّف أمام هذه الحالة، الكاتب المصريّ فهمي هويدي كاشفًا لها، ومستغربًا منها، كتب يقول كلّ «من قدر له أن يطوف بأرجاء العالم العربيّ، لا بدّ من أنّه صادف بعضًا من آثار موقف اللامعرفة والتوجّس من جانب أهل السنّة تجاه الشّيعة، حتى إنّني سمعت من ينتسب إلى العلم والسلف في دولة عربيّة شقيقة، يصنّف عقائد الشّيعة ليس فقط باعتبارها خروجًا عن الإسلام، ولكن بحسبانها شيئًا أدنى من عقائد أهل الكتاب والصابئة والمجوس والوثنيّين!»[1].

أمام هذه الصورة النمطيّة المتوارثة والمشوّهة، وجد المسلمون الشّيعة أنفسهم دائمًا في موقف الدفاع عن الذات، ونفي التهم والتشكيكات، والعمل على تصحيح الصورة، والمطالبة بحقّهم في البقاء والوجود، وجميع هذه المواقف والحالات تندرج وتتأطر في نطاق فكرة الجماعة، وبشكل يجعل فكرة الجماعة هي الفكرة الغالبة في ساحة المسلمين الشّيعة، بإرادتهم أو من دون إرادتهم.

ومن جانب آخر، إنّ هذه الصورة النمطيّة المشوّهة، كانت تمثّل موقفًا فكريًّا وسلوكيًّا طاردًا للمسلمين الشّيعة من دائرة فكرة الأمّة، وما زالت، بمعنى أنّ الموقف الفكريّ والسلوكيّ الموجّه والممارس مع المسلمين الشّيعة، لم يكن يقربهم من فكرة الأمّة، ويشجّعهم ويستوعبهم من هذه الجهة، من خلال الاعتراف لهم بوجودهم، وبحقّهم في الاجتهاد والاختلاف الفكريّ، والتعايش والتفاهم معهم على قاعدة مبدإ التعدّد والتنوّع ضمن دائرة الإسلام.

4- التقيّة وجدليّة الجماعة والأمّة

يعدّ مفهوم التقيّة أحد أكثر المفاهيم التي أثارت جدلًا وسجالًا في تاريخ

(1) فهمي هويدي، **أزمة الوعي الدينيّ**، ص281.

تطوّر العلاقات الفكريّة والاجتماعيّة بين المسلمين السنّة والشّيعة، وأحد أكثر المفاهيم أيضًا، التي وضعت المسلمين الشّيعة في دائرة الالتباس وسوء الفهم، وطالما وُظّف هذا المفهوم لتوجيه الاتهام للمسلمين الشّيعة، والتشهير بهم، والتشنيع عليهم، وتصويرهم على غير حقيقتهم، كما لو أنّهم جماعة يتعمّدون الغموض والكتمان على طريقة الجماعات السريّة والباطنيّة، أو كما لو أنّهم جماعة غير قابلة على الفهم، أو من الصعب فهمهم على حقيقتهم، وكلّ هذه تصويرات وتوظيفات لا أساس لها من الصحّة، في نظر عامّة المسلمين الشّيعة.

وحقيقة الأمر أنّ التقيّة تتّصل من جهة بفكرة الجماعة، وتتّصل من جهة أخرى بفكرة الأمّة، تتّصل بفكرة الجماعة، من جهة أنّها سلوك يتّبعه جميع العقلاء بما هم عقلاء من أهل جميع المذاهب والديانات قديمًا وحديثًا، والعقلاء يلجؤون إلى هذا السلوك عند الاضطرار الشديد، وفي حالة الظروف الخاصّة والقاهرة، لغرض الدفاع عن الذات، والحفاظ على الحياة، والحقّ في البقاء، وتجنّبًا للخطر والضرر الذي لا يحتمل، وهذا ما تقرّره جميع الشرائع والديانات، ويقول به جميع العقلاء والحكماء، وبموجب قانون الحقوق فإنّ حقّ الحياة مقدّم على جميع الحقوق الأخرى.

وتأكيدًا لهذا المعنى، يقول الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (1295_1373هـ/ 1876_1954م): «من الأمور التي يشنع بها بعض الناس على الشّيعة ويزدري عليهم بها، قولهم بالتقيّة، جهلًا منهم بمعناها وبموقعها وحقيقة مغزاها، ولو تثبّتوا في الأمر، وتريّثوا في الحكم، وصبروا؛ لعرفوا أنّ التقيّة التي تقول بها الشّيعة لا تختص بهم ولم ينفردوا بها؛ بل هو أمر ضرورة العقول، وعليه جبلة الطباع وغرائز البشر، وشريعة الإسلام في أسس أحكامها وجوهريّات مشروعيّاتها تماشي العقل والعلم جنبًا إلى جنب، وكتفًا إلى كتف، رائدها العلم، وقائدها العقل، ولا تنفكّ عنهما قيد شعرة، ومن ضرورة العقول، وغرائز النفوس، أنّ كلّ إنسان مجبول على الدفاع عن نفسه، والمحافظة على حياته، وهي أعزّ الأشياء عليه، وأحبّها إليه، نعم قد

يهون بذلها في سبيل الشرف وحفظ الكرامة وصيانة الحقّ ومهانة الباطل، أما في غير أمثال هذه المقاصد الشريفة، والغايات المقدّسة، فالتغرير بها، وإلقاؤها في مظان الهلكة، ومواطن الخطر، سفه وحماقة لا يرتضيه عقل ولا شرع، وقد أجازت شريعة الإسلام المقدّسة للمسلم، في مواطن الخوف على نفسه أو عرضه، إخفاء الحقّ، والعمل به سرًّا»[1].

وحين توقّف الدكتور أحمد كمال أبو المجد أمام هذه الرأي، أظهر توافقًا معه، واستشهادًا به، وحسب قوله «والتقيّة في معناها العام، أن يضمر المسلم غير ما يعلن، دفاعًا عن نفسه، واتّقاء لخطر لا يقدر على دفعه؛ إذ قد أجازت شريعة الإسلام المقدّسة للمسلم في مواطن الخوف على نفسه أو عرضه إخفاء الحقّ والعمل به سرًّا، ريثما تنتصر دولة الحقّ وتغلب على الباطل، كما أشار إليه جلّ شأنه: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗ﴾، وقوله: ﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾.

والحقّ أنّ هذا المسلك الدفاعيّ في مواجهة الخطر الداهم، ليس ممّا ينفرد به الشّيعة، ولكنّهم لجؤوا إليه لما تعرّضوا له منذ بداية الحكم الأمويّ من اضطهاد وتضييق وأذى، وقد لخّص ذلك العلّامة محمّد الحسين آل كاشف الغطاء بقوله: والتعيير بالتقيّة ليس على الشّيعة؛ بل على من سلبهم موهبة الحريّة، وألجأهم إلى العمل بالتقيّة.

كما إنّه من التجنّي أن يصوّر مسلك الشّيعة، في عمومه، بأنّه مسلك يتعمّد التقيّة، ويركن إليها»[2].

وفي سياق هذا الرأي، توافقًا وتطابقًا، ما ذهب إليه فهمي هويدي بقوله «مسألة التقيّة بمعنى التعامل بظاهر مختلف عن الباطن، ليست بدعة شيعيّة كما يظنّ كثيرون، ولكنّه سلوك له أصل في الإسلام، والكلمة مشتقة من

---

(1) محمد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص158.

(2) أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة**، ص281.

العبارة القرآنيّة: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾، أي إذا كان ذلك ضروريًّا لتوقي ضرر لا يحتمل... نعم هناك ضوابط وشروط للتقيّة فصّل فيها الفقهاء، لا مجال للخوض فيها هنا، لكن النقطة التي تعنينا أنّ المبدأ تقرّه تعاليم الإسلام، وليس مقصورًا على الشّيعة وحدهم»[1].

وتتّصل التقيّة بفكرة الأمّة، من جهة أنّ التقيّة تعني تقديم ما هو عامّ على ما هو خاصّ، وجعل ما هو عامّ راجحًا على ما هو خاصّ، في الموارد التي تقتضي تقديم العامّ على الخاصّ، وترجيح العامّ على الخاصّ، وذلك بعدم التجاهر وإشهار بعض الطقوس والسلوكيّات الخاصّة في المجال العامّ، بقصد أن يظهر المسلمون بمظهر التفاهم والتوافق والتآلف.

والفرق بين المعنى الأوّل الذي تتّصل فيه التقيّة بفكرة الجماعة، وهذا المعنى الذي تتّصل فيه التقيّة بفكرة الأمّة، أنّ المعنى الأوّل يأتي بدافع الاضطرار، ومع حصول الضرر الراجح، بينما المعنى الثاني يأتي بدافع الاختيار، ومع حصول النفع الراجح.

وفي نطاق هذا المعنى، بربط التقيّة بفكرة الأمّة، يمكن الإشارة إلى الأقوال الآتية:

القول الأوّل: وأشار إليه السيّد هبة الدين الشهرستانيّ (1301ـ1386هـ/ 1884ـ1967م)، عند حديثه عن الغرض من التقيّة، بقوله: إنّ التقيّة جاءت لغرض «صيانة النفس والنفيس والمحافظة على الوداد والأخوّة مع سائر إخوانهم المسلمين، لئلّا تنشق عصا الطاعة، ولكيلا يحسّ الكفّار بوجود اختلاف ما في الجامعة الإسلاميّة، فيوسعوا الخلاف بين الأمّة المحمّديّة»[2].

القول الثاني: وأشار إليه الشيخ محمّد رضا المظفّر (1322ـ1383هـ/

---

(1) فهمي هويدي، **أزمة الوعي الديني**، ص288.

(2) زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة: مساهمات الفكر الإصلاحيّ الشيعيّ**، ص118.

1904ـ1964م)، الذي يرى أنّ حكمة التقيّة عند المسلمين الإماميّة، جاءت «دفعًا للضرر عنهم، وحقنًا لدمائهم، واستصلاحًا لحال المسلمين، وجمعًا لكلمتهم، ولمًّا لشعثهم»[1].

القول الثالث: وأشار إليه الشيخ محمّد مهدي شمس الدين (1354ـ 1421هـ/ 1936ـ 2001م)، الذي يرى أنّ تشريع التقيّة يهدف إلى تحقيق أمرين، أحدهما «حفظ حالة التجانس والتلاحم في المجتمع الإسلاميّ بين جميع الفئات المذهبيّة وغيرها، وعدم التسبّب ـنتيجة للموقف المذهبيّ ـ في حدوث نزاعات وتوتّرات مذهبيّة ـ طائفيّة، سياسيّة واجتماعيّة»[2].

القول الرابع: وأشار إليه السيّد محمّد حسين فضل الله (1354 ـ 1431هـ/ 1935ـ2010م)، الذي يرى أنّ التقيّة تأتي في «الحالة التي قد تفرض فيها المصلحة الإسلاميّة العليا تجاوز بعض الشروط الخاصّة لبعض الأحكام الشرعيّة، بحيث تتقدّم الأهميّة الكبرى للواقع الإسلاميّ، الذي يراد حمايته، على كلّ هذه المفردات الشرعيّة»[3].

القول الخامس: وأشار إليه الشيخ محمّد واعظ زادة الخراسانيّ، الذي يرى أنّ «التقيّة في الإسلام تدور إذا تعارضت المصالح الخاصّة لمذهب ما مع المصالح الإسلاميّة، وجب تقديم المصالح الإسلاميّة بالتنسيق مع سائر المسلمين»[4].

الإشارة إلى هذه الأقوال كان بقصد تأكيد تعاضدها، وكيف أنّها تمثّل اتّجاها ومسارًا قائمًا ومتجلّيًا، خاصّة أنّ هذه الأقوال تتّصل بأزمنة متفرّقة،

---

(1) محمّد رضا المظفر، **عقائد الإماميّة**، ص130.

(2) محمّد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ**، ص221.

(3) زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة**، ص118.

(4) محمد واعظ زادة، مجلة: التوحيد، طهران، السنة العاشرة، العدد 55، أكتوبر ـ نوفمبر 1991م، ص99.

وتنتمي إلى أمكنة متعدّدة هي: العراق، ولبنان، وإيران، وصدرت عن أشخاص لهم وزنهم واعتبارهم الفكريّ والإصلاحيّ.

وما يؤكّد الحاجة إلى الإشارة إلى هذه الأقوال، كون المعنى المتحصّل منها، والمتّصل بربط التقيّة بفكرة الأمّة، من المعاني الغائبة عن الإدراك عند نخب المسلمين السنّة، فضلًا عن جمهورهم، ولا يلتفت إليه عادة، ولم أجد اقترابًا منه، وإشارة إليه في الكتابات التي رجعت إليها، مع تطرّق هذه الكتابات ومناقشتها فكرة التقيّة عند المسلمين الإماميّة.

5- جمال الدين الأفغانيّ والعبور من الجماعة إلى الأمّة

من المحطّات التاريخيّة المهمّة التي لا بدّ من التوقّف عندها، ودراستها، والنظر فيها عند البحث عن جدليّات الجماعة والأمّة في المجال الإسلاميّ الشيعيّ، المحطّة التي ظهر فيها السيّد جمال الدين الأفغانيّ (1254_1314هـ/ 1838_1897م)، ومثّل فيها نموذجًا قلّ نظيره في العبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمّة.

وفي عصره كان الأفغانيّ أحد أكثر الرجال دفاعًا عن الأمّة والأمّة الجامعة بل أحد أكثر الرجال تمثّلًا لفكرة الأمّة الجامعة، التي اتّخذ منها ساحة لحركته ونشاطه، حتى عرفت حركته الإصلاحيّة الرائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلاديّ بحركة الجامعة الإسلاميّة، ومدرسة الجامعة الإسلاميّة، وهو المفهوم الذي أثار بشدّة حفيظة الغربيّين المستعمرين، لأنّهم وجدوا فيه دعوة الشعوب الإسلاميّة إلى التكتّل والاتّحاد في مواجهتهم، ومقاومة نفوذهم واستعمارهم، وهذا ما كان يخيفهم ويثير حساسيّتهم.

والمدهش في الأفغانيّ، أنّه استطاع أن يبعث روحًا في الأمّة على اختلاف تنوّعها وتعدّدها المذهبيّ والقوميّ واللغويّ، وعلى امتداد مساحتها المكانيّة والجغرافيّة، روحًا دفع بها الأمّة نحو اليقظة والنهوض، وعرف عصره بعصر النهضة والإصلاح.

واعترف له المؤرّخون والباحثون، عربًا ومسلمين ومستشرقين، بهذا الدور النهضويّ والإصلاحيّ الرائد والكبير، وهم الذين تعمّدوا المبالغة في الأوصاف التي أطلقوها عليه، بين من وصفه بموقظ الشرق مثل عبد الرحمن الرافعيّ في كتابه «جمال الدين الأفغانيّ باعث الشرق»، ومن وصفه بحكيم الشرق مثل قدري قلعجي في كتابه «جمال الدين الأفغانيّ حكيم الشرق»، ومن وصفه بباعث النهضة الفكريّة في الشرق مثل محمّد سلام مدكور في كتابه «جمال الدين الأفغانيّ باعث النهضة الفكريّة في الشرق».

وعدّه مالك بن نبي (1323ـ1393هـ/ 1905ـ1973م)، باعث الحركة الإصلاحيّة ورائدها، وبطلها الأسطوريّ في العصر الحديث[1]، ووصفه المستشرق الإنجليزيّ هاملتون جيب (1895ـ1971م)، بالرائد الكبير للنهضة الإسلاميّة الحديثة في القرن التاسع عشر[2].

هذا الدور الإصلاحيّ الكبير الذي نهض به الأفغانيّ مثّل إحدى صور إسهامات المجال الإسلاميّ الشيعيّ في الدفاع عن الأمّة والأمّة الجامعة، والانحياز لهذه الفكرة، والتمسّك بها، بوصفها تمثّل خيارًا ونهجًا وسبيلًا لا بدّ من الالتزام به، على طريق بناء مستقبلنا الإسلاميّ الحضاريّ المشترك.

ومن جانب آخر، كشف هذا الدور الإصلاحيّ الكبير عن مدى حضور فكرة الأمّة في المجال الإسلاميّ الشيعيّ، الفكرة التي ولدت رجلًا إصلاحيًّا مثل الأفغانيّ، وجد أنّ دوره لا ينبغي أن ينحصر ويتضيّق في نطاق الجماعة؛ بل يجب أن يتّسع ويمتدّ إلى نطاق الأمّة التي كانت مهدّدة في كيانها الجامع، ومعرّضة لمخاطر التجزئة والتقسيم، أمام صعود القوّة الأوروبيّة الطامحة والطامعة للهيمنة والسيطرة، على المناطق العربيّة والإسلاميّة الغنيّة بالثروات الطبيعيّة.

---

(1) انظر: مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلاميّ**، ص52.

(2) انظر: هاملتون جيب، **الاتّجاهات الحديثة في الإسلام**، ص33.

وكشف هذا الدور أيضًا عن إحدى الخبرات التاريخيّة المهمّة المتّصلة بالمجال الإسلاميّ الشيعيّ، التي تجلّت فيها فكرة الأمّة والأمّة الجامعة بأعلى درجاتها تميّزًا وتفوّقًا، وعدّت من الخبرات النموذجيّة التي نادرًا ما يجود بها التاريخ الإنسانيّ، فقد مثّل الأفغانيّ في عصره روح الأمّة والأمّة الجامعة، وكان مشّعًا بهذه الروح المتوهّجة في شخصيّته ومواقفه وأفكاره، ومؤثّرًا بهذه الروح في غيره، وفي من حوله، وظلّ محافظًا على هذا الوهج إلى نهاية مشوار حياته.

ولا أدلّ على ذلك من الوصف الذي أطلقه عليه مالك بن نبي، حين وصفه بأنّه يمثّل ضمير العالم الإسلاميّ، ومذكّرًا بكلام الكاتب الجزائريّ علي الهمامي، الذي قال عن الأفغانيّ «لسوف تذكر البلاد الإسلاميّة جميعًا اسم جمال الدين، كما تذكر بلاد اليونان اسم هوميروس بين الخالدين من أبنائها»[1].

وستظلّ الحاجة إلى تذكّر هذه الخبرة التاريخيّة للأفغانيّ قائمة ومستمرّة، من أجل إحياء فكرة الأمّة الجامعة، وتجديد الصلة بهذه الفكرة في المجال الشيعيّ خاصّة، وفي المجال الإسلاميّ عامّة، وأيضًا لأجل تسهيل إمكانيّة العبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمّة وتشجيعها.

وتتأكّد هذه الحاجة اليوم، في ظلّ ما يحصل من انقسامات خطيرة تباعد بين المسلمين مذاهب ومجتمعات، وتعرّض ساحتهم إلى التمزّق والتنازع والتطاحن، وتشيع بينهم الكراهية والقطيعة والانغلاق، وبعد ما أخذت تعصف بينهم رياح الفتن المذهبيّة البغيضة، ووصل الحال ببعض إلى الرغبة في القتل، عن طريق التفجيرات العمياء، التي ضربت في الأسواق والمدارس والمساجد والكنائس وغيرها، ولسان حال العقلاء يقول إنّنا بحاجة إلى أفغانيّ جديد، يعيد ربط المسلمين بأمّتهم الجامعة.

---

(1) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلاميّ**، ص52.

6- فكرة التقريب بين المذاهب والعبور من الجماعة إلى الأمّة

ما بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين، ظهر في ساحة المسلمين مفهومان أساسيّان لهما علاقة بمجال وحدة المسلمين، وهما مفهوم الجامعة الإسلاميّة الذي كان المفهوم الأبرز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومفهوم التقريب بين المذاهب الذي كان المفهوم الأبرز في النصف الأوّل من القرن العشرين.

فكرة التقريب من الناحية التاريخيّة هي الفكرة التي حلّت مكان فكرة الجامعة الإسلاميّة في مجال العلاقة بين المسلمين، وذلك بعد تلاشي دولة الخلافة العثمانيّة، وغياب السيّد جمال الدين الأفغانيّ الذي ارتبطت به فكرة الجامعة الإسلاميّة، وكان المحرّك لها، والمتمثّل لروحها، بمعنى أنّ التقريب هي الفكرة التي اكتسبت أوسع شهرة بعد فكرة الجامعة الإسلاميّة، ومن جانب آخر، فإنّ فكرة التقريب جاءت امتدادًا لفكرة الجامعة الإسلاميّة، واستمرارًا بالنهج الفكريّ والإصلاحيّ الذي عبّرت عنه فكرة الجامعة الإسلاميّة.

وكما ارتبطت فكرة الجامعة الإسلاميّة بالأفغانيّ، ارتبطت فكرة التقريب بين المذاهب بالشيخ محمّد تقي القمّيّ (1910-1990م)، الذي عمل على تأسيس أوّل جماعة للتقريب في العصر الحديث، ظهرت في النصف الثاني من أربعينيّات القرن العشرين في القاهرة.

وتكفي في هذا الشأن شهادة شيخ الأزهر في عصره الشيخ محمود شلتوت (1310-1383هـ/ 1893-1963م)، الذي رافق تجربة دار التقريب منذ انطلاقتها، وكان أحد المؤسّسين لها، ومن الوجوه البارزة فيها، فحين تحدّث عن قصّة هذه التجربة، ونشأتها الأولى كتب يقول: «كنت أودّ لو كتب قصّة التقريب أحد غير أخي الإمام المصلح محمّد تقي القمّيّ، ليستطيع أن يتحدّث عن ذلك العالم المجاهد الذي لا يتحدّث عن نفسه، ولا عمّا لاقاه في سبيل دعوته، وهو أوّل من دعا إلى هذه الدعوة، وهاجر من أجلها إلى

هذا البلد، بلد الأزهر الشريف، فعاش معها وإلى جوارها منذ غرسها بذرة مرجوّة على بركة الله، وظلّ يتعهّدها السقي والرعاية بما آتاه الله من عبقريّة وإخلاص، وعلم غزير، وشخصيّة قويّة، وصبر على الغير، وثبات على صروف الدهر، حتى رآها شجرة سامقة الأصول باسقة الفروع تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربّها، ويستظلّ بظلّها أئمّة وعلماء ومفكّرون في هذا البلد وفي غيره»[1].

وانخرط في هذه التجربة جمع من ألمع رجال الدين المصلحين الشّيعة في العراق ولبنان وإيران، الذين صدرت منهم مواقف ورسائل داعمة ومؤيّدة، وساندوا هذه التجربة وعاضدوها، ونشروا كتابات مهمّة في هذا الشأن، وتابعوا نشاطاتها بتفاعل واهتمام، وكان في طليعة هؤلاء، المرجع الدينيّ السيّد حسين البروجرديّ (1292_1380هـ/ 1875_1961م) في إيران، والشيخ محمّد الحسين كاشف الغطاء في العراق، والسيّد عبد الحسين شرف الدين (1290_1377هـ/ 1873_1957م) في لبنان.

وهؤلاء الثلاثة تحديدًا، هم الذين خصّهم الشيخ شلتوت بالذكر من جهة المساندة والمشاركة، وحسب قوله: لعلّي «كنت أستطيع أن أتحدّث عن صور لكثيرين ممّن وهبوا أنفسهم لهذه الدعوة الإسلاميّة، ووقفوا عليها جهودهم، وآمنوا بالتقريب سبيلًا إلى دعم قوّة المسلمين، وإبراز محاسن الإسلام، وغير هؤلاء كثيرون ممن سبقونا إلى لقاء الله من أئمّة الفكر في شتّى البلاد الإسلاميّة الذين انضمّوا إلى التقريب، وبذلوا جهودهم لنشر مبادئه، وساجلناهم علمًا بعلم، ورأيًا برأي، وتبادلنا وإيّاهم كثيرًا من الرسائل والمشروعات والمقترحات، وفي مقدّمتهم المغفور له الإمام الأكبر الحاج آقا حسين البروجرديّ أحسن الله في الجنّة مثواه، والمغفور لهما الإمامان الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، والسيّد عبد الحسين شرف الدين الموسويّ رضي الله عنهما.

---

(1) حسان عبد الله حسان متولي، مجلة: رسالة الإسلام، الكشّاف، ص14.

لقد تلقّى أولئك الأعلام دعوة التقريب في أوّل نشأتها، ففتحوا لها قلوبهم وعقولهم، وأصفوها أكرم جهودهم، حتى ذهبوا إلى ربّهم راضين مرضيّين، وأنّ لهم تاريخًا يذكر، وفضلًا يجب أن يسجّل ويؤثر، وغير هؤلاء كثير، ولسنا بصدد العدّ والإحصاء»[1].

والملاحظ، بصورة عامة، أنّ المسلمين الشّيعة هم الذين بادروا إلى فكرة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة وحرّكوها، وكانوا الروّاد في هذا الطريق، وقدّموا نتاجًا فكريًّا ثريًّا ولامعًا يصلح أن يؤرّخ له من هذه الجهة، نتاجًا مثّل رصيدًا مهمًّا في تدعيم الموقف والمسلك الإصلاحيّ عند الشّيعة خاصّة، وعند المسلمين عامّة.

وعند النظر في تفسير هذا الموقف من جهة المقاصد والغايات، يمكن القول إنّه يتحدّد في أمرين متلازمين، الأمر الأوّل يتّصل بتصحيح الصورة النمطيّة المتوارثة والمشوّهة عن المسلمين الشّيعة، والأمر الثاني يتّصل بالرغبة في العبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمّة، والالتحام بالأمّة والاندماج معها، وذلك من خلال تعزيز المعرفة والتعارف بين أتباع المذاهب الإسلاميّة، وإحياء قيم التآخي والتفاهم والتآلف، وتوثيق روابط الأخوّة الإسلاميّة، وتعزيز القواسم المشتركة والتوافقات العامّة، ونبذ كلّ أشكال التعصّب والتباعد والتفرّق.

والشاهد في هذا الأمر، أنّ فكرة الأمّة والارتباط بهذه الفكرة، مثّلت دافعًا أساسيًّا عند المسلمين الشّيعة نحو تبنّي فكرة التقريب في ساحة المسلمين وتحريكها، الفكرة التي بقيت قائمة وما زالت مع ما يحيط بها من تحدّيات وإشكاليّات وتشكيكات ظهرت وصاحبتها منذ انبعاثها، لكنّها صمدت، وبقيت، وستظلّ باقية، مستندة في بقائها وثباتها إلى أصول الإسلام العامّة، وروح الأخوّة الإسلاميّة، وفكرة الأمّة الجامعة، والمستقبل المشترك.

---

(1) المصدر نفسه، ص16.

أمّا الذين حاربوا هذه الفكرة، ووقفوا ضدّها، فقد صنّفهم الشيخ شلتوت إلى أصناف، وحسب قوله «حارب هذه الفكرة ضيّقو الأفق، كما حاربها صنف آخر، من ذوي الأغراض الخاصّة السيئة، ولا تخلو أيّ أمّة من هذا الصنف من الناس، حاربها الذين يجدون في التفرّق ضامنًا لبقائهم وعيشهم، وحاربها ذوو النفوس المريضة، وأصحاب الأهواء والنزعات الخاصّة، هؤلاء وأولئك ممن يؤجّرون أقلامهم لسياسات مفرّقة لها أساليبها المباشرة وغير المباشرة في مقاومة أيّ حركة إصلاحيّة، والوقوف في سبيل كلّ عمل يضمن شمل المسلمين، ويجمع كلمتهم. كانوا يهاجمون الفكرة كلّ على طريقته، ويسمّمون الجوّ بقدر استطاعتهم، بغية القضاء على تلك الدعوة الواضحة المبادئ والأركان، القائمة على العلم والدراسة والبحث، الداعية إلى فتح المجال أمام الدليل من أيّ أفق طلع»[1].

7- قضيّة فلسطين والعبور من الجماعة إلى الأمّة

في العقود الثلاثة الأخيرة، وتحديدًا منذ انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، مطلع ثمانينيّات القرن العشرين، حصل تطوّر مهمّ وكبير في شكل علاقة المسلمين الشّيعة بقضيّة فلسطين، لعلّه التطوّر الأهمّ في تاريخ علاقة المسلمين الشّيعة بهذه القضيّة في العصر الحديث، فقد ظهر هؤلاء في الموقف المساند والمناصر والداعم بشدّة للقضيّة الفلسطينيّة، وبصورة لفت انتباه الجميع وأثاره، ووضع هذا الموقف في دائرة الضوء والاهتمام.

كما ظهر هؤلاء أيضًا في الموقف الذي يضعهم ضمن ما عرف بتيّار المقاومة والممانعة المساند بشدّة للقضيّة الفلسطينيّة، والرافض بشدّة للمشروع الإسرائيليّ في فلسطين والمنطقة العربيّة والإسلاميّة عامّة، وهذا ما يعرفه الفلسطينيّون قبل غيرهم بوصفهم الصديق، وما يعرفه الإسرائيليّون

(1) المصدر نفسه، ص17.

أيضًا بوصفهم العدوّ، الذين يعدّون إيران وحزب الله أكبر تهديد وأخطره لوجود كيانهم المحتلّ ومستقبله.

وما حصل لإسرائيل في لبنان، شكّل لهم أكبر شعور بالهزيمة، وقلب صورتها، صورة الدولة القويّة، وصورة جيشها الذي لا يقهر، وهذا من أكثر ما تخشاه إسرائيل التي لا تتحمّل الشعور بالهزيمة، الشعور الذي سيكون من الصعب عليها محوه أو نسيانه إلى زمن غير قصير، فهي لا تريد أن تسجّل في تاريخها، ويعرف عنها الأجيال القادمة، أنّها تعرّضت لهزيمة من العرب، ومن جماعة صغيرة وليس من دولة قويّة، وخطر ذلك أنّه يضع إسرائيل أمام بداية مسار التقهقر.

إلى جانب أنّ إسرائيل لا تحتمل اهتزاز صورة الدولة القويّة في رؤيتها لذاتها، ورؤية العالم لها، وهي التي ظلّت تقدّم نفسها إلى شعبها، وإلى العالم الغربيّ بوصفها الدولة القويّة التي هزمت جيوش العرب مجتمعة في جميع حروبها، وهكذا بالنسبة إلى صورة جيشها الذي عزّزت فيه روح الجيش الذي لا يقهر، لكونها الكيان الذي اعتمد على الجيش في قيامه، بخلاف ما كان سائدًا من أنّ الجيش لا يقوم إلّا بعد قيام الدولة.

وقد برهن المسلمون الشّيعة بهذه المواقف المساندة، وبهذه الانتصارات العظيمة، أنّهم يقفون مع الأمّة صفًّا واحدًا للدفاع عن قضيّة المسلمين الأولى: قضيّة فلسطين، ومواجهة العدوّ المشترك للمسلمين كافّة: العدوّ الإسرائيليّ، وكانوا فعلًا بحاجة إلى هذه المواقف والانتصارات التي تضعهم في قلب الأمة، وتجعل منهم جزءًا أصيلًا وفاعلًا في نسيج الأمّة الواحدة والجامعة.

8ـ الشيخ شمس الدين وتغليب فكرة الأمّة

يعدّ الشيخ محمّد مهدي شمس الدين (1354ـ1421هـ/ 1936ـ2001م)، أحد أكثر رجال الدين الشّيعة المعاصرين تأكيدًا لفكرة الأمّة والأمّة الواحدة؛ الفكرة التي ظلّت حاضرة في أحاديثه ومحاضراته، وفي كتاباته ودراساته

الفكريّة والفقهيّة، ومثّلت له مبدأ ثابتًا، وإطارا مرجعيًا يستند إليه، وينطلق منه، ويحتكم إليه، ويفاضل به.

ومن شدّة عنايته وقناعته بفكرة الأمّة، ابتكر الشيخ شمس الدين نظريّة تتّصل بمجال الفقه السياسيّ الإسلاميّ، أطلق عليها نظريّة «ولاية الأمّة على نفسها»، وهي النظريّة التي تحمّس لها، وتمسّك بها، ودافع عنها، ورأى فيها كشفًا فقهيًّا، وأنّه أوّل من توصّل إليها، وتحدّث عنها، وحسب قوله: «لقد وفّقنا الله تعالى لكشف فقهيّ في هذا المجال، لا نعرف في حدود اطّلاعنا، من سبقنا إليه من الفقهاء، والحمد لله والشكر له على كلّ نعمة ظاهرة وباطنة، إنّ نظريّتنا الفقهيّة السياسيّة لمشروع الدولة، تقوم على نظريّة ولاية الأمّة على نفسها»[1].

كما يعدّ الشيخ شمس الدين أيضًا أحد أكثر رجال الدين الشّيعة المعاصرين، تنبّهًا على ضرورة انتقال المسلمين الشّيعة من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمّة، ومن العمل في إطار الجماعة إلى العمل في إطار الأمة، وتأكيدًا لها، وكان شديد الوعي والإدراك بهذه القضيّة، التي ظلّ يدفع بها، وينبّه عليها، ويعمل من أجلها.

هذا الوعي والإدراك نشأ وتعزّز عند الشيخ شمس الدين، بحكم موقعه في رئاسة المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى في لبنان، الذي أتاح له، من جهة، تكوين المعرفة بواقع المسلمين الشّيعة في مناطقهم ومجتمعاتهم العربيّة والإسلاميّة وأحوالهم، كما أتاح له من جهة أخرى، إمكانيّة التواصل مع شريحة كبيرة من المسلمين السنّة: رجال دين، ومفكّرين، وسياسيّين، وشخصيّات عامّة.

إلى جانب أنّ طبيعة المجتمع اللبنانيّ، والحياة اللبنانيّة بصورة عامّة، أسهمت في نشأة هذا الوعي والإدراك وتعزيزه عند الشيخ شمس الدين، فالمجتمع اللبنانيّ المنقسم في داخله إلى طوائف وجماعات وكيانات

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلاميّ، ص351.

لها طبيعة مذهبيّة، وما تولّدت منه من حساسيّات واحتكاكات، ونزاعات وحروب، الوضع الذي ظلّ يلفت الانتباه دائمًا على ضرورة الانتقال من هذا الانقسام الطائفيّ، والخروج من دائرة الطائفة والجماعة، إلى دائرة الأمّة والكيان الجامع.

يضاف إلى ذلك أنّ الثقافة المنفتحة عند الشيخ شمس الدين، وتجربته الفكريّة والثقافيّة التي اتّسمت بالانفتاح والتواصل مع النخب الفكريّة والدينيّة الشيعيّة والسنّيّة وحتى المسيحيّة، أسهمت كذلك في تكوّن ذلك الوعي والإدراك.

وفي نطاق هذا المنحى، بادر الشيخ شمس الدين إلى طرح العديد من الرؤى والأفكار التي تدفع باتّجاه التحوّل والعبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمّة، ومن هذه الرؤى والأفكار عدّه قضيّة وحدة الأمّة من المقدّسات، وليست من السياسات، أي إنّها بمنزلة التكاليف الشرعيّة مثل الصلاة والصوم والزكاة، وعلى هذا الأساس فنحن مكلّفون حسب رأيه بوحدة الأمّة[1].

ويتّصل بهذا الموقف الفقهيّ نقده لما أسماه بالسياسات التي دمّرت شعور المسلم العاديّ بأنّه جزء من أمّة، ورسّخت فيه الشعور الذي يصوّر له بأنّه جزء من طائفة، أو جزء من مذهب، وهذا خلاف المسلّمات الفقهيّة السياسيّة ـ حسب قوله ـ في وحدة دار الإسلام، ووحدة أمّة الإسلام[2].

ولتصحيح هذا الشعور عند الإنسان المسلم العاديّ، اقترح الشيخ شمس الدين إدراج مادّة الأمّة الإسلاميّة، بوصفها مادّة أساسيّة في جميع مراحل التعليم من الابتدائيّة إلى الجامعة، لتكوين ذهنيّة المسلم بطريقة واعية في ارتباطه بالأمّة الإسلاميّة[3].

---

(1) انظر: محمد مهدي شمس الدين، «حوار فكريّ»، مجلة: الكلمة، العدد الخامس، ص124.

(2) انظر: محمد مهدي شمس الدين، **دراسات ومواقف في الدين والسياسة والمجتمع**، ج3، ص255.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص265.

وإدراكًا منه بطبيعة التعقيدات التي تحيط بهذه القضيّة، اقترح عام 1987م إنشاء مركز دراسات للوحدة الإسلاميّة، يتخصّص في دراسة قضايا الوحدة الإسلاميّة بعمق ومسؤوليّة وواقعيّة، وبعيدًا عمّا أسماه روح المحاباة، أو الخوف، أو الانخداع بالحلم السحريّ[1].

وحينما توجّه في دراساته وأبحاثه نحو الفقه، لم يهمل الشيخ شمس الدين هذه القضيّة، فقد دعا عام 1990م إلى وضع باب فقهيّ خاصّ بوحدة الأمّة، يبحث عن حدود وحدة الأمّة وإطارها، والعلاقة بين وحدة الأمّة والتنوّع القوميّ واللغويّ في المجتمعات الإسلاميّة، وما مدى إلزاميّة هذه الوحدة على المستوى الحقوقيّ والقانونيّ الإسلاميّ العامّ[2].

وفي هذا النطاق كذلك، أكّد الشيخ شمس الدين مبدأ الأخوّة الإسلاميّة بأن يكون دليلًا للفقيه عند بحث أحكام العلاقات بين المسلمين جماعات وأفرادًا، واستنباطها، فهذا المبدأ حسب تقديره ثابت لجميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وانتقد من جهة أخرى الفتاوى التي لا تلاحظ مبدأ علاقة الأمّة التفاعليّة، وعلاقة المجتمع التفاعليّة بين أفراده، فتعطي حقوقًا، وتشرع أوضاعًا للأفراد، بمعزل عن مدى تأثير ذلك في وحدة الأمّة ومصالحها[3].

إلى جانب ذلك، حاول الشيخ شمس الدين أن يضع ميثاقًا إسلاميًّا لقضايا الوحدة والتقريب، وأراد من هذا الميثاق أن يكون مشروع رؤية تنهض بها هيئة إسلاميّة تعنى بهذه القضايا، وحمل هذا الميثاق عنوان «صياغة أوّليّة لميثاق تأسيسيّ لهيئة قضايا الوحدة والتقريب»، وحدّد الأساس الأوّل في هذا الميثاق بقوله: «إنّ المسلمين اتّفقوا على أمر جامع يوحّدهم في دائرة الإسلام، وعلى هذا الأساس يتشكّل منهم جميعًا كيان الأمّة، وينتزع من هذا الواقع مفهوم الأمّة الإسلاميّة، الذي ثبت له في الشرع أحكام شرعيّة

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص268.

(2) محمد مهدي شمس الدين، «حوار فكري»، مجلة: الكلمة، العدد الخامس، ص125.

(3) انظر: عبد الجبار الرفاعي (إعداد وحوار)، **مقاصد الشريعة**، ص26ـ27.

وضعيّة وتكليفيّة. إنّ الثوابت الكبرى في الإسلام التي أجمع المسلمون على الإيمان بها، والالتزام بها هي أساس الإسلام؛ إذ إنّ المسلم هو من آمن والتزم بها، وأنّ من أنكرها أو أنكر بعضها ليس مسلمًا، وهذه مواضع وفاق بين المسلمين، وبهذا يتبيّن أنّ الواقع التنظيميّ للأمّة هو الوحدة».

وحينما بحث في موضوع الجهاد من ناحية فقهيّة استدلاليّة، توصّل الشيخ شمس الدين حسب قوله: إلى أنّ «الجهاد هو تشريع للأمّة وليس للأفراد، ولكنّ العقليّة الفرديّة التي حكمت على الفقهاء أن يروا في خطابات الجهاد ما سمّوه الخطاب الكفائيّ، أي حكم الأفراد. ولقد توصّلت إلى رأي مفاده أنّ خطابات الجهاد ليست واجبات كفائيّة بل هي واجبات عينيّة، ولكن ليس على الأفراد وإنّما على الأمّة»[1].

وفي هذا السياق جاء كتابه «جهاد الأمّة»، الذي تقصّد فيه الشيخ شمس الدين أن يبرز فكرة الأمّة في عنوانه، وليؤكّد علاقة الجهاد بفكرة الأمّة، وقد سمعته في أكثر من مناسبة يتحدّث باهتمام عن هذا الكتاب، وأنّه يتضمّن ابتكارات جديدة، محورها ربط الجهاد بفكرة الأمّة.

ويتّصل بهذا المحنى أيضًا دعوته إلى ما أطلق عليه مصالحة الأمّة مع نفسها، لتكون في مستوى مواجهة المشروع الصهيونيّ، وانسجامًا وتوافقًا مع هذا المسلك في مصالحة الأمّة مع نفسها، جاء تأكيد الشيخ شمس الدين لضرورة اندماج المسلمين الشّيعة في أوطانهم؛ الضرورة التي أكّدها وباهتمام في كتابه «الوصايا»، بقوله «أوصي أبنائي وإخواني الشّيعة الإماميّة في كلّ وطن من أوطانهم، وفي كلّ مجتمع من مجتمعاتهم، أن يدمجوا أنفسهم في أقوامهم، وفي مجتمعاتهم، وفي أوطانهم، وألّا يميّزوا أنفسهم بأيّ تمييز خاصّ، وألّا يخترعوا لأنفسهم مشروعًا خاصًّا يميّزهم عن غيرهم»[2].

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ**، ص88.

(2) محمد مهدي شمس الدين، **الوصايا**، ص27.

هذه الرؤى والأفكار والمواقف أكسبت الشيخ شمس الدين وخطابه الفكريّ تميّزًا، خاصّة من جهة الانفتاح والتواصل مع فكرة الأمّة، الفكرة التي حاول الانتصار لها، وتغليبها على فكرة الجماعة.

هذه بعض المحطّات المهمّة والمؤثرة والمتعاقبة زمنيًا، التي تكشف عن أنّ الاتّجاه نحو فكرة الأمّة كان حاضرا وممتدًا ومؤثّرًا في ساحة الفكر الإسلاميّ الشيعيّ، وجاء هذا الكشف بقصد تأكيد الأطروحة التي تقدّم فكرة الأمّة على فكرة الجماعة، واعتبار أنّ فكرة الأمّة الخيار والاختيار الصائب الذي يضمن للمسلمين الشّيعة تقدّمهم في المجالين الخاصّ والعامّ، ويفتح لهم أفق الأمّة الواسع، ويخرجهم من أفق الجماعة الضيّق، وأن لا خشية على أنفسهم من هذه الجهة؛ بل الخشية حين يتراجعون عن هذا الخيار، وينظرون إلى أنفسهم من منظور الجماعة، وبعيدًا عن منظور الأمّة.

الفصل السابع

المسلمون الشّيعة ومسألة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة

1- التقريب: تجارب ومبادرات

من يؤرّخ للتجارب والمشاريع التي حملت صفة التقارب والتقريب بين مذاهب المسلمين في العصر الحديث، سيجد أنّها جاءت بمبادرة من المسلمين الشّيعة، واتّصلت بهم حركة ونشاطًا، خطابًا ورجالًا، وهذا ما وجدته من قبل، ورصدته ووثّقته في كتابي «خطاب الوحدة الإسلاميّة: مساهمات الفكر الإصلاحيّ الشيعيّ» الصادر عام 1996م، وهذا ما سيجده كلّ من يؤرّخ لهذا النمط من التجارب التقريبيّة.

ولعلّ من أبرز التجارب التي يؤرّخ لها في هذا النطاق، ثلاث تجارب جاءت متعاقبة زمنًا وتاريخًا، وهي:

أوّلا: تجربة الجامعة الإسلاميّة التي نهض بها السيّد جمال الدين الأفغانيّ (1254-1314هـ/ 1838-1897م) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلاديّ، واتّصلت بعصر الدولة العثمانيّة، وجاءت في زمن تعرّضت فيه هذه الدولة إلى تصدّعات داخليّة، ومطامع وتآمرات خارجيّة كانت تستهدف وحدة كيانها، والعمل على تجزئتها، وتقسيمها إلى دويلات وكيانات تكون متباعدة ومتنافرة.

والذين درسوا تجربة الأفغانيّ وأرّخوا لحركته الإصلاحيّة، عربًا

ومسلمين وحتى أوروبيّين، عدّوا أنّه أطلق أعظم صيحة في الدعوة إلى وحدة المسلمين في العصر الحديث، وحين تطرّق الكاتب المصريّ أنور الجندي (1917_2002م) إلى هذا الأمر، نقل تأكيد الشيخ محمّد رشيد رضا (1282_1354هـ/ 1865_1935م)، في اعتبار أنّ جمال الدين الأفغانيّ هو أوّل من دعا إلى الوحدة الإسلاميّة بإصدار مجلة العروة الوثقى (1301هـ/ 1884م)[1].

هذه الدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة جاءت في سياق اليقظة التي بعثها الأفغانيّ في الأمّة، وقد عرف عند العرب والمسلمين في أدبيّاتهم الفكريّة والتاريخيّة بموقظ الشرق، وحكيم الشرق، وباعث نهضة الشرق، وضمير العالم الإسلاميّ، وغيرها من أوصاف تشير إلى عظمة الدور الذي نهض به في ساحة الأمّة، وتؤكّدها.

ومن هذه الجهة، يتقدّم الأفغانيّ وبلا منازع على جميع رجالات النهضة والإصلاح في عصره وما بعد عصره، في الدفاع عن الأمّة الواحدة والأمّة الجامعة، حتى إنّ حركته عرفت بحركة الجامعة الإسلاميّة ومدرسة الجامعة الإسلاميّة.

ليس هذا فحسب، فقد تحوّل الأفغانيّ إلى مصدر استلهام وإشعاع مضيء ومؤثّر في هذا الدرب، وكلّ من اقترب منه سيرة وخطابًا تأثّر به من هذه الجهة، التي باتت واضحة ومتجلّية عند الباحثين والمؤرّخين لسيرة الأفغانيّ وحركته.

ثانيًا: تجربة جماعة دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في القاهرة التي تشكّلت في النصف الثاني من أربعينيّات القرن العشرين، ودامت ما يقارب ربع قرن، من عام 1947 مع إقرار النظام الأساسيّ للجماعة، إلى عام 1972م مع توقّف مجلة رسالة الإسلام، لسان حال الجماعة آنذاك.

---

(1) انظر: أنور الجندي، **الوحدة الإسلامية ضرورتها والوسائل العملية لتحقيقها**، ص22

هذه التجربة مثّلت أهمّ حدث فكريّ في تاريخ تطوّر العلاقات بين مذاهب المسلمين في العصر الحديث، وأسهمت في بلورة أفضل خطاب تواصليّ يشجّع على التقارب والانفتاح، وينبذ التباعد والقطيعة بين مذاهب المسلمين، وقد أثمرت هذه التجربة كتابات ودراسات عدّت من أجود التراث الوحدويّ والتقريبيّ في ساحة الفكر الإسلاميّ المعاصر.

رائد هذه التجربة الداعي إليها، والناهض بها هو الشيخ محمّد تقي القمّيّ (1289ـ1369هـ/ 1910ـ1990م)، وهذا ما يعرفه رجالات هذه التجربة الأوائل ويذكرونه ويصرّحون به، وهكذا كلّ من وثّق هذه التجربة وأرّخها، ومن بين الأقوال الكثيرة الدالّة على ذلك، يمكن الإشارة إلى ثلاثة أقوال تنسب إلى ثلاثة من المؤسّسين البارزين لهذه التجربة، وهي:

القول الأوّل: وينسب إلى الشيخ محمود شلتوت (1310ـ1383هـ/ 1893ـ1963م)، وجاء هذا القول في سياق حديثه عن قصّة تأسيس هذه التجربة، وحسب قوله: «وكنت أودّ لو كتب قصّة التقريب أحد غير أخي الإمام المصلح محمد تقي القمّيّ، ليستطيع أن يتحدّث عن ذلك العالم المجاهد الذي لا يتحدّث عن نفسه، ولا عمّا لاقاه في سبيل دعوته، وهو أوّل من دعا إلى هذه الدعوة، وهاجر من أجلها إلى هذا البلد، بلد الأزهر الشريف، فعاش معها وإلى جوارها منذ غرسها بذرة مرجوّة على بركة الله، وظلّ يتعهّدها بالسقي والرعاية بما أتاه الله من عبقريّة وإخلاص، وعلم غزير، وشخصيّة قوية، وصبر على الغير، وثبات على صروف الدهر، حتى رآها شجرة سامقة الأصول، باسقة الفروع، تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربها، ويستظلّ بظلّها أئمّة وعلماء ومفكّرون في هذا البلد وفي غيره»[1].

القول الثاني: وينسب إلى الشيخ محمّد محمّد المدنيّ (1325ـ1388هـ/ 1907ـ1968م)، وجاء هذا القول في سياق رسالة بعثها إلى الكاتب المصريّ

(1) محمود شلتوت، «**قصة التقريب**»، مجلة: رسالة الإسلام، العدد 55، ص194، نقلًا عن: حسان عبد الله حسان متولي، مجلة: رسالة الإسلام، الكشّاف، ص14.

أحمد بهاء الدين (1927_1996م) الذي كتب مقالة امتدح فيها فكرة التقريب، نشرها عام 1965 في مجلّة المصوّر حين كان رئيسًا لتحريرها، وفي وقتها كان الشيخ المدنيّ رئيسا لتحرير مجلّة رسالة الإسلام الصادرة عن جماعة التقريب، في هذه الرسالة كتب الشيخ المدنيّ يقول: «وكان أوّل من دعا إلى هذه الفكرة، وإلى تأليف هذه الجماعة، عالم من علماء الشّيعة الإماميّة بإيران _ما زال قائمًا إلى الآن في مصر يحمل لواءها_ هو سماحة الأستاذ محمّد تقي القمّيّ، أطال الله حياته. وقد اعتنق هذه الفكرة مئات الألوف في مختلف البلاد الإسلاميّة فانتسبوا إلى جماعتها، واتّصلوا بدارها في القاهرة، ومجلّتها رسالة الإسلام التي تصدر بانتظام منذ خمسة عشر عامًا، وتعالج دعوة التقريب على مستوى عال، وفي إنصاف وهدوء وبعد عن التحمّس أو التعصّب»[1].

القول الثالث: وينسب إلى الأستاذ علي السيّد الجندي، الذي كتب كلمة تحرير العدد الأخير من مجلّة رسالة الإسلام، المؤرّخ في رمضان 1392هـ/ أكتوبر 1972م، جاء في هذه الكلمة «لقد كان أوّل من دعا إلى تأليف هذه الجماعة، العالم الحجّة المجتهد، الأستاذ محمّد تقي القمّيّ، منذ قدم مصر في أوائل الأربعينيّات، والتقى بصفوة رجالها وخيرة مفكّريها الإسلاميّين، وكان التقريب بين الطوائف الإسلاميّة شغله الشاغل، عاش معه، وحمل لواءه، وجاهد في سبيله، وبذل ما يملك من قوّة ماديّة ومعنويّة في الدعوة إليه، والتعريف به، وجمع السادة الأعلام من علماء السنّة والشّيعة على كلمته. وما زال أبقاه الله للمسلمين، يرعى فكرته، ويتعهّد غرسه، ويوفر إقامته وأسفاره على كلّ ما يحقق أهداف التقريب، ويكسب النجاح لدعوته»[2].

ثالثًا: تجربة المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة الذي

---

(1) محمد علي آذرشب، مسيرة التقريب: عرض لجوانب من معالم مسيرة التقريب بين المذاهب الإسلامية خلال السنوات المائة الماضية، ج1، ص71

(2) المصدر نفسه، ج2، ص67.

تأسّس في طهران عام 1990م، وجاء امتدادًا لتجربة دار التقريب في القاهرة وإحياء ومتابعة لها، ويذكر لهذا المجمع أنّه نهض بأوسع نشاط فكريّ وتحقيقيّ وأكاديميّ في تاريخ تطوّر فكرة التقريب بين المذاهب في ساحة الفكر الإسلاميّ القديم والحديث والمعاصر.

فمن جهة، يعدّ هذا المجمع المؤسّسة الوحيدة في العالم الإسلاميّ التي تنظّم مؤتمرًا دوليًّا سنويًّا، ومتخصّصًا في قضايا التقريب بين المذاهب الإسلاميّة ومسائله، بصورة خاصّة، وقضايا الوحدة الإسلاميّة ومسائلها، بصورة عامّة، ويحضره سنويًّا جمع كبير من أصحاب المذاهب الإسلاميّة: علماء ومفكّرين وباحثين، ومن مختلف أقطار العالم الإسلاميّ، وقد حضرت العديد من هذه المؤتمرات، وكنت شاهدًا على ذلك.

ومن جهة ثانية، يعدّ هذا المجمع أيضًا المؤسّسة الوحيدة في العالم الإسلاميّ التي تنشط في مجال النشر على مستوى الكتب والمجلّات التي تعنى بصورة متخصّصة بقضايا العلاقات والتقريب بين مذاهب المسلمين ومسائلها.

وخلال السنوات الماضية، نشر المجمع عشرات الكتب المهمّة بلغات عدّة، منها: العربيّة، والفارسيّة، والأورديّة، والإنجليزيّة، والفرنسيّة وغيرها، وهكذا على مستوى المجلّات والدوريّات، فلديه مجلّة بالعربيّة تصدر كلّ شهرين بعنوان «رسالة التقريب»؛ صدر العدد الأوّل منها عام 1413هـ/ 1993م، ومجلّة أخرى بالعربيّة صدرت شهريًّا بعنوان «ثقافة التقريب» وتوقّفت، صدر العدد الأوّل عام 1428هـ/ 2007م، ومجلّة بالفارسيّة فصليّة بعنوان «انديشه تقريب» صدر العدد الأوّل عام 1425هـ/ 2005م، ومجلّة بالأورديّة بعنوان «شعور الاتحاد» صدر العدد الأوّل عام 1428هـ/ 2007م.

ومن جهة ثالثة، وفي خطوة متقدّمة وطموحة وغير مسبوقة أسّس هذا المجمع جامعة أكاديميّة حملت اسم جامعة المذاهب الإسلاميّة، صدرت الموافقة عليها عام 1992م، وتكوّنت من ثلاث كليّات، **الكليّة الأولى**

كليّة الفقه والحقوق للمذاهب الإسلاميّة، وتضمّ خمسة فروع في مرحلة البكالوريوس هي: فقه وحقوق مذهب الإماميّة، فقه وحقوق المذهب الشافعيّ، فقه وحقوق المذهب الحنفيّ، فقه وحقوق المذهب الحنبليّ، فقه وحقوق المذهب المالكيّ.

وفي مرحلة الماجستير تضمّ هذه الكليّة ثلاثة فروع هي: الفقه المقارن والحقوق العامّة الإسلاميّة، الفقه المقارن وحقوق الجزاء الإسلاميّ، الفقه المقارن والحقوق الإسلاميّة الخاصّة.

الكليّة الثانية هي كليّة علوم القرآن والحديث، وتضمّ أربعة فروع في مرحلة البكالوريوس، هي: علوم القرآن، علوم الحديث، علم الرجال والتراجم، التاريخ الإسلاميّ، وفي مرحلة الماجستير تضمّ فرعين هما علوم القرآن، وعلوم الحديث.

الكليّة الثالثة هي كليّة الكلام والفلسفة والأديان، وتضمّ ثلاثة فروع في مرحلة البكالوريوس وهي: الكلام والفلسفة والعرفان الإسلاميّ، الأديان، المذاهب.

تكشف هذه التجارب الثلاث عن أنّ فكرة التقريب أخذت من ناحية الزمن مسارًا يكاد يكون ممتدًّا خلال القرن العشرين، وأخذت من ناحية المكان مسارًا يكاد يتحدّد في خطّ طهران ـ القاهرة، الذي يمكن أن نطلق عليه خطّ التقريب الحيويّ في ساحة الأمّة.

إلى جانب هذه التجارب، ثمة مبادرات أخرى في التواصل بين علماء الدين الشّيعة والسنّة، بقصد التحاور والتعارف والتقارب الفكريّ والمذهبيّ، واللافت أنّ جميع هذه المبادرات جاءت تقريبًا، وتحديدًا خلال القرن العشرين من الطرف الشيعيّ، وهذا ما توثّقه لنا كتب السير والتراجم وكتب التاريخ.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى نماذج من هذه المبادرات، منها، وبحسب تعاقبها الزمنيّ:

أوّلا: مبادرة السيّد عبدالحسين شرف الدين (1290ـ1377هـ/ 1873ـ1957م)، الذي وصل إلى القاهرة قادمًا من بيروت عام 1329هـ/ 1910م، وتواصل هناك مع شيخ الأزهر آنذاك الشيخ سليم البشريّ (1248ـ1333هـ)، وتحاور معه، وحضر درسه في الأزهر، وعدّه لاحقًا من مشايخه، وقال عنه «أستاذنا الشيخ سليم البشريّ المالكيّ شيخ الأزهر، وإمام علماء مصر في وقته، لقيته عام 1329هـ بمصر، وحضرت درسه في الأزهر مدّة من الزمان، وكانت بيننا مناظرات علميّة، ومراجعات خطّيّة، مثّلت ورعه وإنصافه وعلوّ منزلته علمًا وأخلاقًا وأدبًا، أجازني بجميع كتب أهل السنّة، وبعض طرقه إلى صحيح البخاريّ»[1].

ثانيًا: مبادرة الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء (1294ـ1373هـ/ 1877ـ1954م)، الذي ذهب إلى الحجّ عام 1329هـ/ 1911م، ومن هناك توجّه إلى دمشق، ومكث ما بين سوريا ولبنان ومصر مدّة ثلاث سنوات، التقى فيها بعض العلماء والأدباء أمثال الشيخ أحمد طبّارة (1871ـ1916م)، وعبدالغني العريسيّ (1891ـ1916)، وعبدالكريم خليل، وأمين الريحانيّ (1876ـ1940م)، وتعارف وتحاور معهم، إلى جانب آخرين.

وفي مصر التي أمضى فيها الشيخ آل كاشف الغطاء أشهرًا عدّة، التقى علماء الأزهر أمثال الشيخ سليم البشريّ، والمفتي الشيخ محمّد بخيت المطيعيّ (1271ـ1354هـ/ 1856ـ1935م)، وتعارف وتحاور معهم.

ثالثًا: مبادرة الشيخ عبد الكريم الزنجانيّ (1304ـ1388هـ/ 1887ـ1968م)، الذي كانت له زيارة شهيرة إلى مصر عام 1936م، لقي فيها حفاوة مميّزة من شيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمّد مصطفى المراغي (1298ـ1364هـ/ 1881ـ1945م)، الذي جمع كبار علماء الأزهر في لقاء تكريميّ كبير له، قال عنه بعض الحاضرين «إنّ هذه هي المرة الأولى بعد

(1) عبد الكريم بي آزار شيرازي، **مقارنة المذاهب في تاريخ الفقه والفقهاء**، ص213.

أكثر من ألف سنة، تجتمع فيها كبار العلماء السنّيين في الأزهر برئاسة أكبر زعيم دينيّ وهو شيخ الجامع الأزهر، لتكريم كبير علماء الشّيعة الإماميّة، وهو الإمام الشيخ عبدالكريم الزنجانيّ»[1].

وكانت هذه الزيارة فاتحة لبناء جسور من التواصل والتشاور ما بين الشيخين الزنجانيّ والمراغي، حول العديد من القضايا الإسلاميّة العامّة، كشفت عن ذلك المراسلات المتبادلة بينهما.

كما احتفت به الصحافة المصريّة التي تابعت أخباره ونشاطاته وغطّتها، وظلّت تصفه برسول الوحدة الإسلاميّة.

ومن القاهرة توجّه الشيخ الزنجانيّ إلى دمشق، حيث التقى علماء الشام وأدباءها وتعارف وتحاور معهم، أمثال الشيخ بهجت البيطار (1311ـ1396هـ/ 1894ـ1976م)، ومحمّد كرد علي (1876ـ1953م)، وألقى محاضرات في جامعة دمشق، وفي الجامع الأمويّ، وأقامت له جمعيّة التمدّن الإسلاميّ احتفالًا كبيرًا في الجامع الأمويّ، أطلقوا على هذا الاحتفال يوم الوحدة الإسلاميّة، ووصفت مجلّة التمدّن الدمشقيّة الشيخ الزنجانيّ برسول الوحدة الإسلاميّة.

ومن بعد دمشق، توجّه الشيخ الزنجانيّ إلى فلسطين، بناء على دعوة من الشيخ أمين الحسينيّ (1312ـ1394هـ/ 1895ـ1974م)، الذي التقى به وتحاور معه.

إلى جانب هؤلاء الثلاثة، الذين اشتهرت زياراتهم لمصر، وتعارفهم وتحاورهم مع علماء الأزهر في أزمنتهم، كانت توجد أيضًا زيارات أخرى لعلماء آخرين، جاءت متّصلة بهذا المسلك التقريبيّ، ففي عام 1963م زار الشيخ محمّد جواد مغنية (1322ـ1400هـ/ 1904ـ1979م) القاهرة، والتقى

(1) نشرت هذا الكلام صحيفة البلاغ المصرية بتاريخ: 26 شعبان 1355هـ/ 11 نوفمبر 1936م، نقلًا عن: محمد سعيد آل ثابت، **الشيخ الزنجانيّ والوحدة الإسلاميّة**، ص50.

بشيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمود شلتوت، والشيخ مغنية من علماء لبنان الذين ساندوا جماعة التقريب في القاهرة، ونشروا مقالات في مجلّة رسالة الإسلام.

وفي عام 1392هـ زار وفد من علماء إيران القاهرة، وكان يتقدّمهم الشيخ محمد واعظ زادة والسيّد هادي خسروشاهي، حيث التقوا كبار مشايخ الأزهر وتحاوروا معهم، منهم شيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمّد الفحام (1894ـ1980م).

وفي عام 1968م زار القاهرة السيّد مرتضى العسكريّ (1322ـ1428هـ / 1911ـ2007م)، والتقى هناك الشيخ أحمد حسن الباقوري (1325ـ1405هـ/ 1907ـ1985م)، الذي كان آنذاك مديرًا لجامعة الأزهر، وزار جامعة القاهرة وعقدت معه جلسة علميّة مع بعض أساتذتها، جرت فيها حوارات ومناقشات فكريّة وتاريخيّة.

ويتّصل بهذا السياق كذلك، مبادرة السيّد موسى الصدر في لبنان الذي عرض على المفتي العامّ في ذلك الوقت الشيخ حسن خالد (1340ـ1409هـ/ 1921ـ1989م)، فكرة تأسيس مجلس إسلاميّ أعلى للمسلمين في لبنان سنّة وشيعة، وحينما أبدى الشيخ حسن خالد تحفّظه على هذه الفكرة، بادر السيّد الصدر إلى تأسيس المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى عام 1969م.

هذه بعض التجارب والمبادرات التي تكشف ريادة المسلمين الشّيعة في إحياء مشاريع التقارب والتقريب، ونهضتها بين المذاهب الإسلاميّة في العصر الحديث، وتؤكّدها.

2ـ التقريب: الدوافع والغايات

لماذا جاءت هذه التجارب والمبادرات التقريبيّة من المسلمين الشّيعة؟ ولماذا ارتبطت بهم خطابًا ورجالًا؟

هذه المسألة جديرة بالانتباه، وتلفت الاهتمام حقًّا، وهي بحاجة إلى تفسير وتحليل يلامسان حقيقة هذه المسألة في عمقها وجوهرها من جهة الدوافع والبواعث، ومن جهة المقاصد والغايات.

والسؤال: هل جاءت هذه المسألة بدافع البحث عن الاعتراف بالمذهب الإسلاميّ الشيعيّ كما ظنّ بعضهم؟ أم أنّها جاءت بدافع التبشير بالمذهب الإسلاميّ الشيعيّ كما ظنّ بعض المتأخرين؟

في الجانب الآخر، لماذا أقدم المسلمون الشّيعة على هذه الخطوة؟ ألا يخشون على أنفسهم من التلاشي والذوبان في محيط المسلمين السنّة الذين يمثّلون الأكثريّة؟ أو ألا يخشون على أنفسهم من الاختراق، أو من المسّ ببعض خصوصيّاتهم أو غير ذلك؟ وهم الذين عملوا جاهدين خلال تاريخهم البعيد لحماية كيانهم من التصدّع، ومن الانهيار والاقتلاع، ونجحوا في ذلك مع كلّ ما تعرّضوا له من محن قاسية، وحسب قول الدكتور محمّد عمارة «والذين يعرفون ما تعرّضت له الشّيعة على مرّ التاريخ الإسلاميّ، من محن واضطهادات بلغت حدّ المأساة، لا يمكن أن يتصوّروا بقاء التشيّع رغم هذا الاضطهاد»[1].

أو حسب قول الدكتور فهمي جدعان إنّ «أبرز ما يسم التشيّع هو وجوده في التاريخ أو في العالم إن أمكن التعبير، إنّ هذا الوجود وجود مأساويّ فاجع بإطلاق، فقد جعلت الكوارث والملمّات التي أصابت أئمّة الشّيعة وأتباعهم من الشّيعة أناسًا ليلهم طويل، وشتاؤهم شديد، وانتظارهم عميق أليم»[2].

وهذا يعني أنّ المسألة المطروحة متصوّرة من وجهين، وليس من وجه واحد، وجه متصوّر عند بعض المسلمين السنّة، ويتحدّد في ربط فكرة

---

(1) محمد عمارة، تيّارات الفكر الإسلاميّ، ص219.

(2) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص38.

التقريب بالاعتراف بالمذهب الشيعيّ أو بذريعة التبشير به، ووجه آخر متصوّر عند بعض المسلمين الشّيعة، وهو الوجه الغائب عن تصوّر المسلمين السنّة، في حين أنّ محاذير الوجه الثاني لا تقلّ حساسيّة وحرجًا في مقابل مكاسب الوجه الأوّل على افتراض هذه المكاسب، علمًا أنّ القاعدة الأصوليّة العامّة المعروفة والمتداولة عند الفريقين أنّ دفع المفسدة مقدّم على جلب المنفعة.

وعند النظر في هذه المسألة: حقيقتها وأصالتها، يمكن فهمها وتفسيرها في إطار العناصر والأبعاد الآتية:

أوّلًا: الدافع الإصلاحيّ، إنّ جميع الذين سلكوا هذا الدرب عرفوا بنزعتهم الإصلاحيّة، وكانوا من المصلحين، ويؤرّخ لهم ولسيرتهم بهذه الصفة الإصلاحيّة، وهذه النزعة الإصلاحيّة هي التي ألهمتهم وعيًا وعزمًا، ودفعت بهم نحو الانخراط في هذا الدرب، وتبنّي هذا النمط من المواقف والمبادرات الداعية إلى إصلاح الأمّة، وإصلاح العلاقات بين المسلمين، والتقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

ولا شكّ في أنّ هذه الدعوة إصلاحيّة في عمقها وجوهرها، وفي حكمتها وفلسفتها، ولا يمكن تفسير مواقف هؤلاء الرجال ومبادراتهم بعيدًا عن هذه النزعة الإصلاحيّة وفعلها وتأثيرها وأفقها.

والسيّد جمال الدين الأفغانيّ الذي يعدّ رائد حركة الإصلاح في العصر الحديث، هو الذي أيقظ الوعي بهذه القضيّة، ومهّد الطريق للذين سلكوا هذا الدرب الإصلاحيّ، في الدفاع عن قضيّة الوحدة الإسلاميّة، والتمسّك بالأمّة الإسلاميّة الواحدة، وبنهج الجامعة الإسلاميّة.

والذين نظروا إلى سيرة الشيخ محمّد تقي القمّيّ وتجربته وأرّخوا لهما، بوصفه رائد حركة التقريب في العصر الحديث، قد أشاروا إلى هذا النمط من العلاقة بينه وبين الأفغانيّ أثرًا وتأثيرًا، شبهًا وتشبّهًا.

وللدلالة على ذلك يمكن الإشارة إلى ثلاثة أقوال جاءت من باحثين مطّلعين، وعلى دراية بهذا الشأن، هذه الأقوال:

القول الأوّل: أشار إليه الباحث الإيرانيّ الدكتور محمد علي آذرشب في كتابه التوثيقيّ «ملفّ التقريب»، الذي عرض فيه تاريخ جماعة التقريب في القاهرة، وفي مقدّمة الكتاب عدّ الدكتور آذرشب أنّ الشيخ القمّيّ رجل عاش هموم العالم الإسلاميّ، ورأى ضرورة السير في ما بدأه السيّد جمال الدين الأسد آباديّ المعروف بالأفغانيّ، في كسر الحواجز الإقليميّة والمذهبيّة بين المسلمين[1].

القول الثاني: أشار إليه الباحث الإيرانيّ السيّد هادي خسروشاهي في كتابه «قصّة التقريب» الذي وثّق فيه أفكار الشيخ القمّيّ وآراءه، وعدّه من الرجال الذين عاشوا هموم العالم الإسلاميّ، وساروا على خطى أهل البيت (ع)، ونهج السيّد جمال الدين الحسينيّ[2].

علمًا أنّ السيّد خسروشاهي يعدّ من أبرز الباحثين المسلمين المعاصرين تخصّصًا في رصد سيرة السيّد جمال الدين الأفغانيّ وتجربته وتراثه، وتوثيقها ودراسته، حيث كانت تربطه علاقة شخصيّة بالشيخ القمّيّ.

القول الثالث: أشار إليه الباحث والمؤرخ اللبنانيّ الشيخ جعفر المهاجر الذي أبان هذا الرأي في مقالته التي حملت عنوان «محمّد تقي القمّيّ في القاهرة»، المنشورة في مجلّة: رسالة التقريب، العدد 81، رمضان ـ شوّال 1431هـ.

وعن هذه العلاقة من جهة النصوص، يكفي الإشارة إلى ما ذكره الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء في حديثه عن جماعة التقريب في القاهرة، بقوله: «إنّ جمعيّة التقريب تريد أن تقرّب بين الطوائف الإسلاميّة، وترفع العداء المستحكم بينهم، وتدعوهم إلى الأخذ بما أمرهم الله به من الاعتصام بحبل الإسلام، وألّا يتفرّقوا ويتنازعوا فتذهب ريحهم، ويتسلّط

---

(1) انظر: محمد علي آذرشب، **ملف التقريب**، ص5.

(2) انظر: هادي خسروشاهي، **قصة التقريب**، ص21.

عليهم أذلّ عباده وأرذل خلقه، وليست هذه الفئة المباركة بأوّل من نهض بهذه الدعوة، وقام بهذه الفكرة؛ بل سبقهم إلى ذلك جماعة من المخلصين الغيارى على الإسلام والمسلمين، كالسيّد الأفغانيّ، وتلميذيه الشيخ محمّد عبده والكواكبيّ وغيرهم»[1].

ويتكشّف هذا الدافع الإصلاحيّ، ويتجلى بوضوح كبير في الكثير من النصوص التي وردت في مقالات لهؤلاء المصلحين الشّيعة حول هذه القضيّة، وفي مؤلّفاتهم التي صنّفوها لهذا الغرض، أو التي اقتربت من هذا الشأن، وهكذا في خطبهم حول هذه المناسبة، وفي مراسلاتهم.

وبالتأكيد، فإنّ هذا الدور الإصلاحيّ يثمّن لعلماء الشّيعة ويذكر لهم، ويذكر لهم أيضًا أنّهم أكثر من أسهم في إحياء فكرة التقريب بين المذاهب في ساحة الأمّة، وكان لهم دورهم الرياديّ في هذا الشأن، كما إنّهم أكثر من سلك نهج الأفغانيّ في هذا الدرب والتزم به.

ثانيًا: محاولة العبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمّة، وقد عالجت هذه القضيّة من قبل في مقالة متخصّصة بعنوان: «جدليّات الجماعة والأمّة في المجال الإسلاميّ الشيعيّ الحديث والمعاصر»، نشرت في مجلّة: الكلمة العدد 81، خريف 2013م/ 1434هـ، واعتبرت في هذه المقالة أنّ فكرة الأمّة والارتباط بهذه الفكرة، مثّلت دافعًا أساسيًّا عند المسلمين الشّيعة نحو تبنّي فكرة التقريب في ساحة المسلمين وتحريكها.

وتكشف عن هذه الحقيقة جميع النصوص تقريبًا التي كتبها علماء الشّيعة المصلحون حول هذه القضيّة، وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى ثلاثة نصوص مهمّة، جاءت من ثلاثة هم من أبرز رجالات التقريب المؤسّسين، وهذه النصوص بحسب تعاقبها هي:

النصّ الأوّل: في الثاني عشر من ربيع الأوّل 1340هـ الموافق الثاني

---

(1) زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلاميّة مساهمات الفكر الإصلاحيّ الشيعيّ**، ص215.

عشر من تشرين الثاني ـ نوفمبر 1921م، ألقى السيّد عبد الحسين شرف الدين كلمة في الجامع العمريّ الكبير في بيروت، بمناسبة المولد النبويّ الشريف، افتتح هذه الكلمة بالقول: «لا حياة لهذه الأمّة إلّا بإجماع آرائها، وتوحيد أهدافها، بجميع مذاهبها، وشتّى مشاربها، على إعلاء كلمتها بإعلان وحدتها، في بنيان مرصوص، يشدّ بعضه إزر بعض، وجسم واحد إذا شكا منه عضو أنّت له سائر الأعضاء، حتى ليكون المسلم في المشرق، هو نفسه في المغرب، عينه ومرآته، دليله ومشكاته، لا يخونه ولا يخدعه، ولا يظلمه ولا يسلمه، بذلك يكون المسلمون أمّة واحدة»[1].

النصّ الثاني: في عام 1936م ألقى الشيخ عبد الكريم الزنجانيّ كلمة في مقرِّ رابطة الشباب العربيّ في القاهرة، جاء فيها: «إنّ الذي استفز دعاة الإصلاح وقادة الرأي في العالم العربيّ منذ أوائل هذا القرن الهجريّ، فبذلوا كلّ جهودهم في سبيل الدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة أو التقريب بين المذاهب الإسلاميّة. إنّ قضيّة الوحدة الإسلاميّة خرجت عن طور الدعوة والبرهان، والحجّة والبيان، وصارت بحيث ترى ضرورتها بالعين وتلمس باليد، وإنّما الأمر المهمّ اليوم السعي والعمل والدعوة الجديدة العمليّة، والاستغناء عن الكتابة والأقوال بالجهود والأعمال، نحن يلزمنا العمل، يلزمنا الصدق، يلزمنا الإخلاص»[2].

النصّ الثالث: في العدد الرابع، من السنة الحادية عشرة، عام 1959م نشر الشيخ محمّد تقي القمّيّ مقالة في مجلة رسالة الإسلام بعنوان «قصّة التقريب»، جاء فيها «لقد كان الإقدام على العمل للتقريب مجازفة خطيرة، تدفع الذهن إلى التفكير العميق في أسئلة كثيرة:

هل في طاقة المسلمين أن يعالجوا مشاكلهم بأنفسهم؟

---

(1) المصدر نفسه، ص229.

(2) المصدر نفسه، ص195ـ196.

هل ثمة مبادئ من صميم الإسلام تضمن للأمّة الإسلاميّة وحدتها، وبالتالي تضمن لها عزّها ومجدها؟

هل يفهم المسلمون أنّ التقريب معناه نبذ كلّ خلاف؟ أو أنّهم لا يرون بأسًا بأيّ خلاف يتبع الدليل، ويراعي الأصول التي لا يحقّ لمسلم أن يخرج عليها؟

هل تتحكّم المصلحة في النهاية أو يسيطر التعصّب؟

وأخيرًا، هل المسلمون يريدون حقًّا أن يعيشوا أو أنّهم سيظلّون يتهاونون حتى في وجودهم، ويتركون الأمر لأعدائهم الذين يعرفون كيف ينتهزون الفرصة، ويحسنون الانتفاع بموقف كلّ من المتزمتين الذين يسيطر عليهم الجمود، وأصحاب الهوى الذين يخدمون السياسات الأجنبيّة، وبذلك يزداد ضعفهم، ويعجزهم صدّ أيّ تيّار خارج على مبادئهم، فيسهل تحطيمهم والقضاء عليهم؟

كانت هذه الأسئلة تدور بخلد كلّ من يفكر في الإصلاح، وتراود عقل كلّ من يرغب في العمل لخدمة الدين والأمّة»[1].

هذه النصوص الثلاثة وغيرها من النصوص الأخرى، تكشف عن مدى وعي المصلحين الشّيعة بفكرة الأمّة، التي كانت عامل تحريك لهم نحو تبنّي فكرة التقريب، سعيًا نحو العبور من فكرة الجماعة إلى فكرة الأمّة، على أمل نهضة هذه الأمّة، والدفع بها نحو طريق النهوض والتقدّم.

ثالثًا: العمل على تصحيح الرؤية تجاه المسلمين الشّيعة، الرؤية التي تعرّضت إلى تشويه وتزييف وتحريف، وتحوّلت إلى صورة نمطيّة جامدة، تصوّر المسلمين الشّيعة على غير حقيقتهم، وتكوّن عنهم انطباعات لا تمتّ بصلة إلى واقعهم، وبشكل تثير تعجّب المسلمين الشّيعة ودهشتهم، وتكشف عن حالة من الجهل، ومن سوء الفهم، ومن عدم التبيّن والتثبّت،

---

(1) حسان عبد الله حسان متولي، مجلة: رسالة الإسلام، الكشّاف، ص19.

وبطريقة يترتّب عليها مواقف وتصرّفات تنافي العدل والإنصاف، وتصل إلى حدّ الظلم والجور.

هذه الرؤية المشوّهة التي أرّقت المسلمين الشّيعة وأزعجتهم، دفعت بالمصلحين منهم إلى التواصل مع المسلمين السنّة علماء ومفكّرين وباحثين، لتصحيح هذه الرؤية، وجاءت هذه الخطوة في إطار إيجابيّ هو إطار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

ويذكر في هذا الشأن أنّ الشيخ القمّيّ حينما وصل إلى القاهرة في أوّل زيارة له عام 1938م، كانت القضيّة التي شكّلت مدخل التحاور والتلاقي مع علماء الأزهر قد تحدّدت في التصوّر الآتي: أنّ الشّيعة ليس كلّهم غلاة، وأنّ السنّة ليس كلّهم نواصب، فالسنّة في نظر الشّيعة ليس كلّهم نواصب، وهذا ما ينتظر السنّة سماعه ومعرفته من الشّيعة، في المقابل إنّ الشّيعة ليس كلّهم غلاة، وهذا ما ينتظر الشّيعة سماعه ومعرفته من السنّة.

هذه القضيّة استحسنها علماء الأزهر، ووجدوا فيها معقوليّة، وطرحًا متوازنًا، وأنّها تمثّل مدخلًا للتحاور والتلاقي، وهذا ما ثبت عندهم لاحقًا، وتأكّد لهم أنّ الشّيعة ليس كلّهم غلاة، وليس هذا فحسب؛ بل لهم موقف متشدّد من الغلاة، كما ثبت عندهم أيضًا أنّ السنّة في نظر الشّيعة ليس كلّهم نواصب، وأنّهم يفرّقون بين السنّة والنواصب، ويمايزون بينهم.

وكان لا بدّ من هذه الخطوة، التي تأكّدت ضرورتها بالنسبة إلى الطرفين، فكانت من جهة بمثابة دافع لعلماء الشّيعة نحو المبادرة والإقدام على هذه الخطوة، وبمثابة دافع من جهة أخرى لعلماء السنّة نحو تقبّل هذه المبادرة واستحسان هذه الخطوة، والسير في ركبها، والمضي في جادتها، وذلك بعد أن تبدّلت الرؤية، وتصحّحت الصورة تجاه المسلمين الشّيعة.

هذه هي حقيقة الدوافع والغايات التي حفّزت علماء الدين المصلحين الشّيعة على المبادرة نحو تبنّي مشاريع التقريب بين مذاهب المسلمين.

3- التقريب والتراث الزاهر

هذه التجارب وهذه المبادرات، بهذا المسار الزمنيّ الممتدّ من القرن الماضي إلى هذا القرن، أثمرت تراثًا فكريًّا مثّل أجود تراث في مجاله، تراثًا اتّسم بالعقلانيّة والتوازن والاعتدال والإنصاف، وعن طريق هذا التراث أصبح من الممكن دراسة تاريخ المذاهب الإسلاميّة بصورة تحقّق التعارف والتقارب بين المذاهب وأتباعها، وتعزّز أواصر التآلف والتضامن بينها.

وتتأكّد أهميّة هذا الإنجاز وقيمته، عند معرفة ما أصاب تاريخ مذاهب المسلمين قديمًا وحديثًا من تباعد وتنافر وتنازع، بقي قائمًا ومستمرًّا لزمن طويل، اشتكى منه، وتأسّف له العقلاء والحكماء والمصلحون من أصحاب جميع المذاهب، وقدّم هذا الوضع صورة تبعث على عدم الرضا عن سيرة العلاقات بين هذه المذاهب.

واللافت في هذا التراث الفكريّ المنجز أنّ القسم الأكبر منه جاء من المسلمين الشّيعة، وذلك حرصًا منهم وعناية وتأكيدًا لهذا المنحى التقريبيّ، ولهذا المسلك الإصلاحيّ في إصلاح والعلاقات بين المسلمين وتدعيمها: مذاهب وجماعات.

ومن الصعوبة الإحاطة بكلّ هذا التراث الواسع والكبير كمًّا ونوعًا، المتعدّد والمتنوّع بعدًا ومجالًا، الذي ما زال في حالة تطوّر وتراكم دائم ومستمرّ، لكنّ العمل الذي لا بدّ من الإشارة إليه، والتنويه به، هو الإنجاز العلميّ الكبير المتمثّل في «موسوعة الأحاديث المشتركة بين السنّة والشّيعة»، التي صدرت في أكثر من ستّين مجلّدًا، تناولت خمسين موضوعًا في المجالات الكلاميّة والفقهيّة والتاريخيّة والأخلاقيّة وغيرها.

أنجز هذا العمل المركز العالي للدراسات التقريبيّة التابع للمجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة في طهران، وكان قد بدأ العمل بهذا المشروع عام 2000م، والهدف الأساسيّ منه -كما جاء في وثيقة المشروع- الكشف عن وجود مساحات مشتركة بين المدرستين العريقتين

السنّيّة والشيعيّة، في ثاني أكبر مصدر للتشريع وهو السنّة الشريفة.

ومن جهة المنهج، اعتمد المشروع على منهج علميّ في العرض والطرح، بعيدًا عن التعصّبات والميول المذهبيّة والطائفيّة، وفي قالب مشترك محض، وتمّ تجنّب عرض الأحكام الفرديّة أو المذهبيّة أو الطائفيّة، فدوّنت المرويّات من دون تعليق أو شرح أو حاشية ربما تنقض الهدف من تأليف الموسوعة.

علمًا أنّ هذا المشروع قد طرح وجرى التداول في شأنه، وتأكيد أهميّته، والسعي إلى إنجازه، قبل ما يقارب نصف قرن، وذلك في نطاق جماعة دار التقريب القاهريّة، ونشرت عنه مجلّة رسالة الإسلام تقريرًا تعرفه وتبشّر به فيه، حمل عنوان «مشروع علميّ جليل بين شلتوت والقمّيّ».

وجاء في هذا التقرير «لقد بذلت في دراسة هذا المشروع جهود كثيرة من رجال التقريب في مصر وغيرها، استغرقت وقتًا طويلًا، وعملت تجارب في مختلف الأبواب والموضوعات أسفرت عن نتائج تؤذن باستقامة الفكرة، وتبشّر بنجاحها».

وختم التقرير بالقول «إنّنا نبشّر أصدقاء التقريب، وهم المسلمون الواعون في كلّ بلد إسلاميّ، وفي كلّ طائفة ومذهب، بهذا المشروع العلميّ النافع، الذي نعتقد بحقّ أنّه الأوّل من نوعه في تاريخ الإسلام، وفي تاريخ علم الحديث»[1].

هذا المشروع الذي عُدّ الأوّل من نوعه في تاريخ الإسلام، توقّف آنذاك لأسباب تتعلّق بالدار نفسها، وتجدّد العمل به بعد نصف قرن، وتكلّل بالنجاح، وخرج إلى النور، وأصبح في نطاق التداول، ومثّل إنجازًا علميًّا كبيرًا في مجال علم الحديث، وفي ساحة الفكر الإسلاميّ المعاصر.

وكسر هذا المشروع حاجز الفصل في مصادر الحديث بين السنّة

---

(1) محمد علي آذرشب، **مسيرة التقريب**، ج1، ص47.

والشّيعة، وبات بإمكانه أن يمثّل مصدرًا مرجعيًّا في الحديث لكلا الفريقين، في سابقة لعلّها لأوّل مرّة تحصل في تاريخ تطوّر علم الحديث، وسيكون بالتأكيد هذا العمل مصدرًا مرجعيًا مهمًّا ومبهجًا لكلّ المهتمّين والباحثين والمشتغلين بحقل التقريب، والسالكين هذا الدرب.

بهذا العمل العلميّ الكبير، وغيره من الأعمال الأخرى الكثيرة والمتنوّعة، أصبح لنا تراثًا حيًّا ونابضًا ومبهجًا في ميدان التقارب والتضامن والتعارف بين المسلمين، والناظر إلى هذا التراث والفاحص له سيجد أنّ الإسهام الأكبر جاء من المسلمين الشّيعة، لا لشيء سوى لأنّهم هم الذين تقدّموا الصف، ونهضوا بهذا النمط من التجارب والمشاريع التي فيها عافية الأمّة وصلاحها.

الفصل الثامن

السيّد موسى الصدر والمشروع السياسيّ الوطنيّ للمسلمين الشّيعة في لبنان

1 ـ السيّد الصدر والنزعة الإصلاحيّة

يعدّ السيّد موسى الصدر من المصلحين الكبار الذين كانت تحرّكهم نزعة الإصلاح بوعي شديد، وهي النزعة التي اصطبغت بها تحرّكاته ونشاطاته الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وكان متحفّزًا لهذا الدور الإصلاحيّ، وساعيًا إلى تقمّصه، ومتطلّعًا من ورائه إلى إحداث تغيير ونهضة وتقدّم في ساحة الأمّة.

وعند النظر إلى هذا الدور الإصلاحيّ الذي نهض به السيّد الصدر، يمكن التوقّف أمام بعض الملاحظات التي تتّصل بالإطار العام الكاشف عن طبيعة ملامح هذا الدور الإصلاحيّ، وهذه الملاحظات هي:

أوّلا: يعدّ السيّد الصدر من المصلحين الذين تبلورت حركتهم الإصلاحيّة خارج المجتمع الذي كان ينتمي إليه من جهة الولادة والنشأة، ومن جهة المكان والأرض، ويصدق هذا الحال على بعض رجالات حركة الإصلاح الإسلاميّ في العصر الحديث، كالشيخ محمّد رشيد رضا (1282 ـ 1354هـ/ 1865 ـ 1935م)، الذي تبلور نشاطه الإصلاحيّ في مصر، وهو القادم إليها من طرابلس ـ لبنان.

وقد عدّت الباحثة الفرنسيّة صابرينا ميرفان في كتابها التوثيقيّ عن حركة

الإصلاح الشيعيّ في لبنان السيّد موسى الصدر أوّل أجنبيّ جاء إلى جبل عامل في الفترة المعاصرة لملء وظيفة دينيّة هناك، إلّا أنّه لم يكن أجنبيًّا تامًّا حسب رأيها؛ إذ كانت له أصول عامليّة تعود إلى أربعة أجيال[1].

وتضفي هذه الملاحظة ملامح مميّزة وخلّاقة على طبيعة الدور الإصلاحيّ الذي نهض به السيّد الصدر؛ إذ ظهر كأنّه من أوثق الناس ارتباطًا وتجذّرًا بهذا المجتمع الذي وصل إليه قادمًا من إيران.

ثانيًا: ورث السيّد الصدر الدور الإصلاحيّ الذي نهض به من قبل رجالات الإصلاح الإسلاميّ في لبنان، وفي طليعتهم السيّد محسن الأمين (1284_1371هـ/ 1867_1952)، والسيّد عبد الحسين شرف الدين (1290_1377هـ/ 1873_1957م)، وهما اللذان عاصرا مرحلة الانتداب الفرنسيّ على بلاد الشام، والعقود الأولى لمرحلة ما بعد استقلال لبنان وقيام الدولة اللبنانيّة.

والدور الإصلاحيّ، الذي نهض به السيّد الصدر، مثّل امتدادًا وتواصلًا في تكويناته الفكريّة والثقافيّة والدينيّة لذلك الدور الذي نهض به كلًّا من السيّد محسن الأمين والسيّد عبدالحسين شرف الدين. وجاء السيّد الصدر أساسًا إلى لبنان لكي يرث هذا الدور الإصلاحيّ؛ إذ جاء، كما تنقل روايات المؤرّخين، بطلب من عائلة آل شرف الدين بعد وفاة السيّد عبدالحسين شرف الدين عام 1957م، ووصل السيّد الصدر إلى لبنان عام 1959م.

وقد عدّت الباحثة ميرفان أنّ من آخر تجلّيات بُعد النظر السياسيّ عند السيّد شرف الدين هو اختياره موسى الصدر خليفة له لكي يتابع مسيرته[2].

وورث السيّد الصدر هذا الدور بكفاءة عالية، وأضاف إليه أبعادًا جديدة

---

(1) انظر: صابرينا ميرفان، **حركة الإصلاح الشيعي.. علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان**، ص106.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص505.

خصوصًا في المجال السياسيّ، ودشّن بهذا الدور مرحلة جديدة يمكن أن يؤرّخ لها في تاريخ تطوّر الشّيعة المعاصر في لبنان.

وارتبط بهذه المرحلة، إلى جانب السيّد الصدر، كلّ من الشيخ محمّد مهدي شمس الدين (1354ـ 1421هــ/ 1936ـ 2001م)، والسيّد محمّد حسين فضل الله (1354ـ 1431هـ/ 1935ـ 2010م)، وهؤلاء الثلاثة تحديدًا مثّلوا الامتداد الدينيّ والفكريّ والإصلاحيّ لخطاب السيّد الأمين والسيّد شرف الدين وحركتهما، وكانوا الأكثر تأثيرًا في نهضة المسلمين الشّيعة في تاريخ لبنان المعاصر.

ثالثًا: من الملاحظ أنّ البعد العمليّ كان الأكثر هيمنة على الدور الإصلاحيّ للسيّد الصدر، وبين المصلحين ثمّة من أعطى أولويّة للجانب العمليّ في حركته كالسيّد جمال الدين الأفغانيّ (1254ـ1314هـ/ 1838ـ 1897م)، إلى جانب من أعطى أولويّة للجانب الثقافيّ في حركته كالشيخ محمّد عبده (1266ـ1323هــ/ 1849ـ1905م)، وبقيت هذه الثنائيّة حاضرة في حركة المصلحين منذ عصر الإصلاح الإسلاميّ إلى هذا اليوم.

ومن هذه الناحية يمكن أن يقارن السيّد الصدر بشخصيّتين كان له صلة بهما، وهما الشيخ مرتضى المطهّري (1340ـ1400هــ/ 1919ـ1979م)، في إيران، والشيخ محمّد مهدي شمس الدين في لبنان، فالشيخ المطهّري الذي ربطته به صلة ثقافيّة حيث اشتركا معًا في حلقات درس أستاذهما السيّد محمد حسين الطباطبائيّ، لكنّ المطهّري غلب الطابع الثقافيّ على حركته الإصلاحيّة، وهكذا الحال مع الشيخ محمّد مهدي شمس الدين الذي ورث السيّد الصدر في رئاسة المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى.

ولهذا كانت شخصيّة السيّد الصدر أقرب إلى شخصيّة السيّد جمال الدين الأفغانيّ، وأميل إليه من الشخصيّات الإصلاحيّة الأخرى؛ بل كان أكثر شخصيّة حاضرة في إدراك السيّد الصدر حين نهض بدوره الإصلاحيّ.

ومن هذه الجهة، يرى الباحث الإيرانيّ محمّد علي مهتدي أنّ السيّد جمال الدين الأفغانيّ كان القدوة عند الإمام الصدر، والسؤال الذي كان يشغل فكره وباله كثيرًا هو: لماذا لم تنجح حركة السيّد جمال الدين؟ وكان يقول لزملائه يجب علينا أن نعود إلى الوراء مئة سنة لندرس أخطاء السيّد جمال الدين، ونتفادى الوقوع فيها مجدّدًا، وكان في نظر الإمام الصدر أنّ الخطأ الأكبر في حركة السيّد جمال الدين هو اعتماده على الحكّام، وعلى التغيير الذي يأتي من الأعلى إلى الأسفل، وهذا هو الخطأ الذي حاول الإمام الصدر أن يتفاداه، وذلك على خلفيّة أنّ التغيير إنّما يبدأ من الناس ويصعد إلى القمّة، وليس العكس[1].

وقد ضرب السيّد الصدر مثلًا في الوصول والتواصل مع الناس، والفئات الضعيفة والمحرومة منهم خصوصًا، ويذكر في هذا الشأن أنّه زار مختلف القرى والأرياف في جبل عامل ومنطقة بعلبك - الهرمل، وجلس مع الأهالي، واستمع لهم، وتقرّب منهم، وأكل من طعامهم. وكشفت له هذه الزيارات حجم المعاناة عند المسلمين الشّيعة، الذين طالهم الإهمال والحرمان الاجتماعيّ والاقتصاديّ، والعزل والتهميش السياسيّ والإداريّ، ووجد نفسه أمام واقع يتطلّب عملًا كبيرًا وعلى أكثر من صعيد، ولهذا كرّس جهده وعطاءه للعمل في سبيل إصلاح ذلك الواقع البائس، الأمر الذي أسهم في تعزيز الطابع العمليّ لحركة السيّد الصدر.

2- الصدر ومرحلة ما قبل لبنان

ثمّة ثلاث مراحل أساسيّة وتاريخيّة في دراسة الدور الإصلاحيّ وتطوّره عند السيّد الصدر، وقد تحدّدت هذه المراحل بحسب تعدّد سياقاتها وأرضيّاتها واختلافها من جهة، وتعدّد مقتضياتها وأولويّاتها واختلافها من

---

(1) انظر: مجموعة كتّاب، **الهوية الثقافية: قراءات في البعد الثقافي لمسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، أعمال المؤتمر الرابع، ص60.

جهة أخرى، ولا يكتمل الحديث عن هذا الدور الإصلاحيّ إلّا بدراسة هذه المراحل الثلاث، وتحليل طبيعة مكوّناتها الفكريّة والثقافيّة والدينيّة.

وسوف نتناول الحديث عن هذه المراحل بالتركيز على الأبعاد الأساسيّة والمؤثّرة فيها، وهذه المراحل هي:

أوّلًا: مرحلة ما قبل لبنان

هذه المرحلة لا يتسلّط عليها الحديث كثيرًا في الكتابات والدراسات التي تناولت شخصيّة السيّد الصدر وحركته وخطابه؛ وذلك لأنّها لم تكن متأثّرة بأحداث ساخنة من جهة علاقتها بالسيّد الصدر، ولأنّها لا تمثّل المرحلة الأهمّ في مسيرته، وقد توزّعت هذه المرحلة بين العراق وإيران، في العراق دراسة وتحصيلًا، وفي إيران دراسة وعطاء.

والطابع العام المميّز لهذه المرحلة هو الطابع الفكريّ والثقافيّ، ففي إيران كان السيّد الصدر يعدّ مفكّرًا دينيًّا، ومنتميًا إلى الحلقة الفكريّة المميّزة التي رعاها السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، الذي وصفه السيّد الصدر بعلّامة العصر، وضمّت الشيخ مرتضى المطهّري، إلى جانب أسماء أخرى مميّزة.

وفي إطار هذه الحلقة اكتسب السيّد الصدر تكويناته الفلسفيّة؛ التكوينات التي ترجع في أصولها إلى مدرسة ملّا صدرا المعروفة بمدرسة الحكمة المتعالية، وهي المدرسة التي مثّل فيها السيّد الطباطبائيّ مرحلة متقدّمة في تطوّرها الفلسفيّ المعاصر.

وقد ظهر على السيّد الصدر تعلّق بهذه الفلسفة، وبالغ في تعظيم ملّا صدرا وتبجيله، وعدّه الفيلسوف الإسلاميّ الكبير، والرجل العظيم، وذروة الفلسفة الإسلاميّة، وخلاصة الأقدمين، وقدوة المتأخّرين، ومؤسّس الحكمة المتعالية التي جمعت بين فلسفة المشّائين وحكمة الإشراقيّين والعرفان. وكان يرى أنّ هذه الفلسفة ممثّلة في شخص صدر الدين الشيرازيّ، حين تقابل بفلسفة القرن العشرين، يشعر بتفوّق نهجه الفكريّ على كثير من

المناهج الفلسفيّة الحديثة، على الرغم من كونه ابن القرن السابع عشر الميلاديّ[1].

وظهرت هذه النزعة الفلسفيّة وتجلّت عند السيّد الصدر في كثير من أحاديثه ومحاضراته الفكريّة والدينيّة، ولكن ليس بتلك الصورة الشديدة والمعقّدة، ولعلّ أكثر نصّ تجلّت فيه هذه النزعة، المقدّمة المهمّة التي كتبها للترجمة العربيّة لكتاب المفكّر الفرنسيّ هنري كوربان (1903ـ1978م) «تاريخ الفلسفة الإسلاميّة»، الصادر في طبعته العربيّة عام 1966م.

والناظر إلى أحاديث السيّد الصدر ومحاضراته الفكريّة والدينيّة، يكتشف أنّ ثمّة تشابهًا، من جهة الروح العامّة، مع الخطاب الفكريّ والفلسفيّ لأستاذه العلّامة السيّد الطباطبائيّ.

ومن المعروف أنّ السيّد الصدر كان ينتمي في إيران إلى تيّار الفكر الدينيّ الذي عرف عنه تواصله مع العصر، وانفتاحه على العلوم والمعارف الحديث، وتبنّى اتّجاهات الإصلاح والتجديد، وإلى هذا التيّار كان ينتمي السيّد محمود الطالقانيّ (1911ـ1979م)، والسيّد محمد البهشتيّ (1346ـ 1401هـ/ 1928ـ1981)، والشيخ مرتضى المطهّري، والمهندس مهدي بازرگان (ـ 1416هـ/ 1905ـ1995م)، والدكتور علي شريعتي (1352ـ 1397هـ / 1933ـ1977م)، إلى جانب آخرين أيضًا.

وهؤلاء كان لهم أعظم الأثر في بلورة الاتّجاهات الحديثة في ساحة الفكر الدينيّ هناك، وفي انبعاث النهضة الدينيّة داخل الجامعات الإيرانيّة، وتناغمًا مع هذا الاتّجاه جاءت المقالات التي نشرها السيّد الصدر حول الاقتصاد في المدرسة الإسلاميّة، ووصلت إلى اثنتي عشرة مقالة، التي كانت في وقتها مقالات لافتة، وحملت ملامح التجديد في الفكر الدينيّ آنذاك وعبّرت عنه.

---

(1) انظر: حسنين شرف الدين، **أبجدية الحوار: محاضرات وأبحاث للإمام السيّد موسى الصدر**، ص67.

ومع هذا المنحى الفكريّ والثقافيّ الذي عرف به السيّد الصدر في تلك المرحلة، لم يعرف عنه عنايته واهتمامه بالإنتاج الفكريّ والثقافيّ والدينيّ، ولم أجد تفسيرًا واضحًا لهذه الملاحظة، خصوصًا مع ما كان يتمتّع به السيّد الصدر من ثقافة واسعة، ونباهة وذكاء حادّ، ومع كونه قريبًا من شخصيّات عرف عنها غزارة الإنتاج والاهتمام الكبير بهذا الجانب، مثل الشيخ مرتضى المطهّري، والدكتور علي شريعتي، وكذلك أستاذه العلّامة الطباطبائيّ.

3- مرحلة لبنان وصياغة المشروع السياسيّ للشيعة

شكّل لبنان المحطّة الأساسيّة في النشاط الإصلاحيّ للسيّد الصدر، وفيها تبلور مسلكه الإصلاحيّ وتحدّد، ومنها كانت انطلاقته نحو المجال العربيّ، الذي تواصل معه بحيويّة ونشاط، ولولا هذه المحطّة ودوره الفعّال والمميّز فيها، لما عرف السيّد الصدر كما عرف في المجال العربيّ.

وقد جاء السيّد الصدر بروح جديدة إلى لبنان، وإلى المسلمين الشّيعة منهم بالذات، وهذه الروح هي أشبه ما تكون نفحة من السماء أعادت الأمل إلى النفوس، وبعثت يقظة ونهضة تشبه إلى حدّ كبير ما صنعه السيّد جمال الدين الأفغانيّ من يقظة ونهضة في ساحة الأمّة.

وكثيرون داخل لبنان وخارجه اندهشوا من تجربة السيّد الصدر الإصلاحيّة في لبنان، وعبّر هؤلاء، على اختلاف انتماءاتهم الدينيّة والمذهبيّة والثقافيّة والسياسيّة، عن مثل هذا الاندهاش؛ إذ وجدوا في السيّد الصدر رجلًا مصلحًا بكلّ مواصفات الرجل المصلح، وفعلًا كان مدهشًا للغاية في هذه التجربة التي تجلّت فيها ملامح اليقظة والنهضة والإصلاح، وهي من التجارب التي تستحقّ المزيد من الدراسة والنظر والتحليل.

ومع وصول السيّد الصدر إلى لبنان، بدأ تاريخ جديد للمسلمين الشّيعة هناك، فقد بدأت أوضاعهم تتغيّر وتنتقل من حالة الجمود إلى حالة الحركة، ومن حالة النسيان إلى حالة التذكّر، ومن حالة التهميش والحرمان واللاتكافؤ

إلى العمل نحو تصحيح هذا الواقع، انطلاقًا من عناوين العدالة والمساواة والتكافؤ والتوازن.

والذي تغيّر في هذه المرحلة، هو تحوّل النشاط عند السيّد الصدر من دور المفكّر المنشغل بالمجال الفكريّ، إلى دور المصلح المنشغل بالمجال العمليّ؛ التحوّل الذي كان السيّد الصدر واعيًا إيّاه، ومدركًا له، ومقبلًا عليه، لأنّه وجد نفسه أمام واقع مثقل بالمشكلات المتراكمة، وبحاجة إلى إصلاحات عمليّة، وليس إلىٰ مجرّد بلورة وصياغة أفكار أو صناعة حلول فكريّة فحسب.

وهذا هو الفارق الذهنيّ والمنهجيّ بين المصلح والمفكّر، فالمصلح بصورة عامّة وبحكم نزعته الإصلاحيّة يكون أميل إلى المعالجات العمليّة، في حين أنّ المفكر بحكم نزعته الفكريّة يكون أميل إلى المعالجات النظريّة.

ولعلّ أهمّ تطوّر أنجزه السيّد الصدر في هذه المحطّة، هو أنّه تمكّن، ولأوّل مرّة، من بلورة مشروع سياسيّ وطنيّ للمسلمين الشّيعة في لبنان وصياغته، المشروع الذي شكّل لهم نظرة جديدة إلى أنفسهم في إطارهم الوطنيّ، وشكّل لهم كذلك نظرة جديدة للدولة، والأمّة، والسلطة، والأرض، والمؤسّسات.

وبهذا المشروع السياسيّ الوطنيّ عرف الشّيعة اللبنانيّون ماذا يريدون لأنفسهم، وماذا يريدون من الدولة، ومن الآخرين الذين يمثّلون مكوّنات المجتمع اللبنانيّ المتنوّع والمتعدّد، ومن ثمّ فإنّ هذا المشروع السياسيّ قد أسهم في بلورة مسار سياسيّ وطنيّ واضح على المدى الطويل، ينظّم من خلاله الشّيعة اللبنانيّون حركتهم ومواقفهم واتّجاهاتهم ومصالحهم العامّة.

وفي التقويم السياسيّ العامّ، فإنّ هذا المشروع السياسيّ الوطنيّ الذي أسهم السيّد الصدر في بلورته وصياغته يعدّ واحدًا من أنضج المشاريع السياسيّة الوطنيّة التي أنجزها المسلمون الشّيعة في تاريخهم السياسيّ الحديث، ومن أكثر المشاريع تماسكًا ووضوحًا.

وتتأكّد قيمة هذا الإنجاز عند معرفة أنّ من أصعب المعضلات التي واجهت المسلمين الشّيعة في دولهم ومجتمعاتهم منذ بداية القرن العشرين، هي معضلة عدم وضوح الرؤية في المشروع السياسيّ الوطنيّ الذي ينظّم حركتهم، ويسهم في تصحيح واقعهم السياسيّ، وما زالت هذه المعضلة تشكّل هاجسًا في بعض المجتمعات الشيعيّة المعاصرة.

وعند النظر في المشروع السياسيّ الوطنيّ الذي بلوره السيّد الصدر، يمكن تحديد أبرز ملامحه ومكوّناته في العناصر الآتية:

أوّلًا: تحديد علاقة الشّيعة بالدولة وبمفهوم الوطن

ورث الشّيعة في لبنان واقعًا اتّسم بالقهر والاضطهاد في عصر الدولة العثمانيّة، وواقعًا اتّسم بالحرمان والتهميش في عصر ما بعد الانتداب الفرنسيّ، لهذا فقد تعرّضت علاقة الشّيعة بالدولة وبمفهوم الوطن إلى حالة من الإرباك والالتباس، وهي الحالة التي تعرّضت لها مجتمعات شيعيّة أخرى في المجال العربيّ، وذلك بسبب انعدام مفهوم المواطنة المتساوية، واختلال قواعد العدالة والمساواة.

ومع السيّد الصدر تبلورت علاقة جديدة بين الشّيعة والدولة اللبنانيّة، تقوم هذه العلاقة على قاعدة الاندماج الوطنيّ، والانخراط في الحياة العامّة، وبناء جسور الثقة كخيار وطريق لمعالجة المشكلات، وتصحيح الوضعيّات والسياسات الخاطئة والضارّة.

الأمر الذي اقتضى أن يكون المشروع السياسيّ للشيعة اللبنانيّين مشروعًا وطنيًّا ينطلق من ثوابت النظام والقانون والدستور ومرتكزاتهم، ويتأسّس على قاعدة الإجماع الوطنيّ العامّ، ويحقّق المصالح العليا للأمّة والدولة، لا أن يكون مشروعًا طائفيًّا أو مناطقيًّا، أو بعيدًا عن التوافقات والتفاهمات والإجماعات الوطنيّة العامّة.

وهذه الرؤية ينبغي أن تكون من ثوابت أيّ مشروع سياسيّ وطنيّ للمسلمين الشّيعة ومرتكزاته، في مختلف دولهم ومجتمعاتهم.

ثانيًا: الانفتاح والتواصل مع مكوّنات المجتمع اللبنانيّ

أسهم السيّد الصدر، وبزخم كبير، في تجسير العلاقات، وبناء أرضيّات الثقة والانفتاح والتواصل بين المسلمين الشّيعة وباقي الطوائف والمذاهب والجماعات الأخرى، الإسلاميّة والمسيحيّة وغيرها.

وهذا ما وجده أصحاب الطوائف والمذاهب والجماعات الأخرى وأتباعها، في خطاب السيّد الصدر وحركته الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وكلّ من تعرّف إلى السيّد الصدر، واقترب منه، وتواصل معه، نقل عنه هذه الصورة، وباتت من الملامح الشاخصة والمعروفة عن شخصيّته وخطابه وحركته.

وعن هذه الصورة للسيّد الصدر، عدّ المعلّق في جريدة النهار اللبنانيّة إلياس الديري في أبريل 1975م، أنّه للمرّة الأولى ربما لا تصبغ حركة رجل دين بطابع طائفيّ، ولا توصم بوصمة التعصّب، وذلك أنّ حركة الإمام الشيعيّ استقطبت حولها، وجذبت إليها الإعجاب والتقدير والتعاطف من الموارنة والسنّة والأرثوذكس، واكتسبت صفة الدفاع عن حقّ الإنسان في لبنان، لا الدفاع عن حقّ الطائفة أو الطائفيّ[1].

وبهذا الأفق من الانفتاح والتواصل استطاع السيّد الصدر أن يسهم في إخراج المجتمع الشيعيّ من واقع العزلة والانغلاق والتغييب، الأفق الذي حرّض الآخرين كذلك على الاندفاع نحو الانفتاح والتواصل مع المجتمع الشيعيّ.

ثالثًا: تنظيم واقع الطائفة الشيعيّة وبناء العلاقات الداخليّة بين مكوّنات المجتمع الشيعيّ

اهتمّ السيّد الصدر بالتعرّف إلى مختلف الكفاءات والطاقات داخل الطائفة الشيعيّة، والعمل على تجميع هذه الطاقات في إطار منظّم،

(1) انظر: عدنان فحص، الإمام موسى الصدر: السيرة والفكر، ص111.

وتحريكها باتّجاه استنهاض الطائفة الشيعيّة من داخلها، وعن طريق مكوّناتها الذاتيّة.

وفي هذا السياق، ولهذه المهمّة تحديدًا جاء تأسيس المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى عام 1969م، ليمثّل الإطار المنظّم والجامع للطائفة الشيعيّة. فقد انبثقت فكرة المجلس كما يقول الشيخ محمّد مهدي شمس الدين: من الإحساس الذي كان يعمر النخبة الشيعيّة، والشباب الشيعيّ في لبنان، وشعورهم بالهامشيّة والدونيّة والحرمان، وعدم ثقتهم بأنّ الأحزاب العلمانيّة قادرة على أن تغيّر شيئًا من واقعهم، فولدت فكرة إعادة الاعتبار إلى الشّيعة اللبنانيّين سياسيًّا وتنمويًّا واجتماعيًّا، عن طريق تأكيد هويّتهم الخاصّة المنفتحة على الهويّات الأخرى المكوّنة للاجتماع اللبنانيّ، وليس المنعزلة والمتباينة، لهذا وُجد واقع تنظيميّ وسياسيّ ومعنويّ وروحيّ وتنمويّ يقتضي نشوء هذا المجلس لإظهار شخصيّة الشّيعة، ونيل حقوقهم في النظام السياسيّ[1].

رابعًا: تطوير علاقات الشّيعة بالمحيط العربيّ على المستويين الرسميّ والأهليّ

بعد أن قطع السيّد الصدر شوطًا كبيرًا في إعادة تنظيم وضع الطائفة الشيعيّة، وبعد أن استكمل مهمّة الانفتاح والتواصل مع باقي مكوّنات التعدّد في المجتمع اللبنانيّ، انتقل إلى مرحلة تطوير علاقات الشّيعة بالمحيط العربيّ على المستويين الرسميّ والأهليّ.

ولهذا الغرض جاءت الزيارات المتتالية التي قام بها السيّد الصدر لسوريا، ومصر، والأردن، والجزائر، والسعوديّة، والكويت، وغيرها، وقد أسهمت هذه الزيارات في تكوين صورة لامعة وخلّاقة عن السيّد الصدر

---

(1) انظر: محمّد مهدي شمس الدين، **الوصايا**، ص37.

شخصًا وفكرًا وخطابًا، وحقّقت تفهّمًا لمشروع الشّيعة السياسيّ في لبنان، وغيّرت من صورة الشّيعة بصورة عامّة.

وفي هذا النطاق يوجد بعض الشهادات التي رواها بعض المطّلعين، وقد كشفت عمّا تركته تلك الزيارات واللقاءات من أثر وتأثير، من هذه الروايات: الرواية التي نقلها السيّد هادي خسرو شاهي عن اللقاء الذي جرى بين السيّد الصدر والرئيس جمال عبد الناصر في أبريل 1969م، بعد مشاركة السيّد الصدر في المؤتمر الخامس لمجمع البحوث الإسلاميّة بالقاهرة، فقد نقل عن الرئيس عبدالناصر قوله: «يا ليت كان للأزهر رئيس مثل السيّد موسى الصدر»[1].

وهذه اللقاءات مثّلت لبعض الزعماء والسياسيّين العرب أولى لقاءاتهم مع شخصيّة شيعيّة من طبقة رجال الدين، ومنهم من بقي يتذكّر هذه اللقاءات مثل الملك عبد الله بن عبد العزيز الذي أشار في لقاء له برجال الدين والمثقّفين الشّيعة في السعودية، إلى أنّ السيّد الصدر هو الذي حدّثه وعرفه عن الشّيعة.

هذه لعلّها من أبرز ملامح المشروع السياسيّ الوطنيّ الذي عمل السيّد الصدر على بلورته، وأبعاده، وأراد منه أن يكون إطارا سياسيًّا للمسلمين الشّيعة في لبنان.

ومن جهة التقويم العام، يمكن القول إنّ السيّد الصدر بهذا المشروع السياسيّ قد حقّق نجاحًا وتقدّمًا في جميع تلك الأبعاد المذكورة، وبدأت تتغيّر معه أوضاع الشّيعة آنذاك، وتتّجه نحو مسارات مختلفة عمّا كانت عليه من قبل، وبفضله دخل الشّيعة في عصر سياسيّ جديد كانوا فيه أكثر ثقة بالمستقبل.

---

(1) مجموعة كتّاب، الهوية الثقافية: قراءات في البعد الثقافي لمسيرة الإمام السيد موسى الصدر، أعمال المؤتمر الرابع، ص68.

وفي مرحلة لاحقة، عدّ الشيخ محمّد مهدي شمس الدين تجربة الشّيعة اللبنانيّين نموذجًا للنجاح الوحيد الذي تحقّق في العصر الحديث لتصحيح وضع الشّيعة في مجتمع متنوّع[1].

4- ما بعد السيّد الصدر

ما بعد السيّد الصدر الذي غيّب عام 1978م، ثمّة مرحلتان مختلفتان حصلت لوضع الشّيعة في لبنان، المرحلة الأولى مثّلت نكسة وتراجعًا، والمرحلة الثانية مثّلت تقدّمًا وإنجازًا.

وبصورة عامّة، فقد تأثّرت حركة المسلمين الشّيعة في لبنان بتغييب السيّد الصدر الذي ترك فراغًا هائلًا، وتعرّض الوضع الشيعيّ إلى إرباكات شديدة، وانقسامات حادة، وصدامات عنيفة، وذلك بسبب ما أصاب الساحة الشيعيّة من اختلال في التوازنات السياسيّة، وتراجع المشروع السياسيّ الوطنيّ للسيّد الصدر، وتحدّدت هذه النكسة وكشفت عن حالها في ثلاثة تغيّرات خطيرة هي:

أوّلًا: طرح مقولة الجمهوريّة الإسلاميّة في لبنان، المقولة التي تتعارض في ماهيّتها وطبيعتها ومآلاتها والمشروع السياسيّ للسيّد الصدر؛ المشروع الذي رسّخ مفهوم الاندماج الوطنيّ للشيعة، وعزّز مبدأ التعايش المشترك، وأنّ لبنان وطن نهائيّ لجميع اللبنانيّين؛ إذ لا يجوز المسّ بهويّة الكيان اللبنانيّ وطبيعته.

وفي نظر الشيخ شمس الدين أنّ هذا المبدأ كان المبدأ الأساس والأهمّ في تاريخ لبنان السياسيّ، وهو من المبادئ التي يدين بها لبنان وشعب لبنان للفكر اللبنانيّ الشيعيّ، ولمؤسّسة المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى، وأنّ

---

(1) انظر: محمد مهدي شمس الدين، **الوصايا**، ص31.

هذا المبدأ وضع، ليس فقط استجابة وترضية للمسيحيّين؛ بل كان ضرورة للاجتماع اللبنانيّ، ولبقاء كيان لبنان[1].

ثانيًا: تراجع دور المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى ومكانته، وصعود التكوينات السياسيّة الحزبيّة وتفوّقها، وهو التغيّر الذي أسهم في اختلال توازنات الوضع الشيعيّ، وهذا المنحى الذي حصل هو بخلاف ما كان يسعى إليه السيّد الصدر، فقد وصل إلى لبنان وهو يحمل انطباعًا وتقويمًا سلبيًّا للتجربة الحزبيّة في إيران، وأراد من مشروع المجلس أن يكون الإطار الجامع لمكوّنات الوجود الشيعيّ، والمؤسّسة التي تعبّر عن الهويّة الثقافيّة والسياسيّة للشيعة، والمنفتحة على الهويّات الأخرى، والمندمجة في الكيان اللبنانيّ والدولة اللبنانيّة.

ثالثًا: إنّ أخطر ما حصل للمجتمع الشيعيّ في لبنان هو التحوّل من العمل في سبيل التوافق والتفاهم إلى وضع الصدام والنزاع الدامي والعنيف الذي حصل آنذاك؛ التحوّل الذي يمكن وصفه بأنّه من أخطر ما تعرض إليه الوجود الشيعيّ اللبنانيّ وأسوأه خلال تاريخه السياسيّ الحديث، الذي أطاح في العمق بالمشروع السياسيّ الوطنيّ للسيّد الصدر؛ المشروع الذي جعل من الحوار والتفاهم والتوافق عناوينه الكبرى والأساسيّة.

إلى جانب هذا التأثر في وضعيّات الشّيعة اللبنانيّين، ثمّة جانب آخر لا يلتفت إليه كثيرًا، ويتّصل بحركة التجديد والتحديث وفاعليّته في ساحة الفكر الإسلاميّ المعاصر، فقد جاء تغييب السيّد الصدر في مرحلة شهدت غياب بعض المفكّرين الإسلاميّين اللامعين الذين كانت لهم إسهامات فكريّة بارزة في مجالات تحديث الفكر الإسلاميّ وتجديده، ففي عام 1977م توفي الدكتور علي شريعتي في ظروف غامضة في لندن، وفي سنة 1979م استشهد الشيخ مرتضى المطهّري في إيران، وفي عام 1980 استشهد

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص47.

السيّد محمّد باقر الصدر في العراق، وفي السنة نفسها استشهد أيضًا السيّد حسن الشيرازيّ في لبنان.

ولا شكّ في أنّ غياب هؤلاء كان مؤثّرًا في طبيعة مسارات الفكر الإسلاميّ ومسلكيّاته المعاصرة، وفي حيويّة حركة النهوض الإسلاميّ وتقدّم في ساحة الأمّة، وفي بناء النخبة الدينيّة وتكوينها في العالم الإسلاميّ.

هذا عن المرحلة الأولى؛ مرحلة النكسة والتراجع، وقد تغيّرت هذه الصورة في المرحلة الثانية التي شهدت تقدّمًا وإنجازًا في حركة المسلمين الشّيعة، وفي هذا الصدد يمكن الحديث عن ثلاثة مجالات أساسيّة، وهي المجالات التي تتّصل بشكل وثيق بالمشروع السياسيّ الوطنيّ للسيّد الصدر، وهذه المجالات هي:

أوّلًا: المجال الفكريّ، يرتبط هذا المجال بالدور الفكريّ الذي أنجزه وريث السيّد الصدر في رئاسة المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى، الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، فقد قام بدور التقعيد والتأصيل الفقهيّ والشرعيّ للمشروع السياسيّ الوطنيّ الذي نهض به السيّد الصدر.

ويعدّ هذا الجانب من صور التكامل بين السيّد الصدر الذي غلب الجانب العمليّ والسياسيّ في حركته على الجانب الفكريّ والثقافيّ، والشيخ شمس الدين الذي غلب الجانب الفكريّ والثقافيّ في حركته على الجانب العمليّ والسياسيّ، فالسيّد الصدر كان أقرب إلى شخصيّة الزعيم السياسيّ، في حين أنّ الشيخ شمس الدين كان أقرب إلى شخصيّة المفكّر الدينيّ.

وفي هذا الشأن، جاءت بعض مؤلّفات الشيخ شمس الدين، منها كتاب: «في الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ» الصادر عام 1990م، وكتاب: «الأمّة والدولة والحركة الإسلاميّة» الصادر عام 1994م، وكتاب: «لبنان الدور والكيان» الصادر عام 1994م، وكتاب: «المقاومة في الخطاب الفقهيّ السياسيّ» الصادر عام 1998م، وكتاب: «فقه العنف المسلّح في الإسلام» الصادر عام 2001م.

ثانيًا: المجال السياسيّ، في هذا المجال تغيّرت صورة الواقع السياسيّ للمسلمين الشّيعة، من واقع العزل والتهميش السياسيّ والإداريّ في مرحلة، ومن واقع المشاركة السياسيّة والإداريّـة المحدودة والضعيفة، إلى واقع المشاركة السياسيّة والإداريّة الواسعة والفاعلة.

ثالثًا: مجال المقاومة، في هذا المجال حقّق المسلمون الشّيعة أعظم إنجاز تاريخيّ، بأروع انتصار على آلة الحرب العسكريّة الإسرائيليّة في جنوب لبنان، وبذلك أصبحت صورة الشّيعة في لبنان من ألمع الصور في العالم العربيّ.

الفصل التاسع

المنحى الجديد في الفقه الشيعيّ في مجال المرأة

1ـ حركة جديدة في الفقه الشيعيّ

بدأت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ملامح حركة جديدة تظهر في مجال الفقه الإسلاميّ الشيعيّ حول قضايا المرأة، لكن من دون أن تلفت النظر في وقتها إلى نطاق واسع في المجال الفكريّ والفقهيّ الإسلاميّ العامّ؛ إذ كان الانشغال بالشأن السياسيّ آنذاك في أوج شدّته، ويكاد يغطّي على الميادين الأخرى كافّة؛ وذلك نتيجة التحوُّل الإسلاميّ الذي حصل في إيران، الحدث الذي نقل النخب والجماعات الإسلاميّة من هامش الفعل السياسيّ إلى قلب الفعل السياسيّ، وتقدّم معه الاهتمام السياسيّ على باقي الاهتمامات الأخرى الفكريّة والفقهيّة وغيرهما، حين كان للسياسة سطوتها التي لا تقاوم.

والذين حاولوا الكشف عن بداية ما أسموه التطوّرات الحديثة التي دخلت على الفقه الشيعيّ في الأزمنة المعاصرة، توقّفوا عند هذه الفترة وهم يؤرّخون لبداية هذه التطوّرات الحديثة، وهذا ما أشار إليه الباحث الإيرانيّ الشيخ مهدي مهريزي، وهو يتحدّث عن التطوّر الفقهيّ الجديد في مسألة بلوغ الفتيات؛ إذ يقول: «كان السائد في الفقه الشيعيّ أنّ الفتاة تبلغ في سنّ التاسعة، ولم يحصل أيّ إعادة نظر في هذا الرأي؛ بل إنّ هذا التصوّر لم

يكن يخطر على بال أحد، ولكن أعيد النظر في هذا الموضوع في السنوات الأخيرة، ولعلّه من الممكن حصر زمن هذا التغيير بعام 1980م، حيث قدحت هذه الفكرة في أذهان قسم من علماء الدين، ودعتهم إلى بحث هذه المسألة والتأمّل فيها، وقال بعضهم بعدم موضوعيّة تعيين سنّ بلوغ محدّد للفتيات، وإنّما الملاك في بلوغ الفتيات هو الحيض»[1].

وتنامت هذه الحركة الجديدة في الفقه الشيعيّ، ونضجت وتراكمت مع العقد الأخير من القرن الماضي، حيث فقدت السياسة بعض سطوتها الشديدة التي كانت عليها في حقبة الثمانينيّات، واستعاد الفكر الإسلاميّ بعض توازنه، ورجع إلى ساحته وساحة الفقه الإسلاميّ بعض رجاله الذين انصرفوا من قبل، وانغمسوا في ساحة السياسة.

وخلال هذه الفترة وتحديدًا عام 1994م، صدر كتاب «مسائل حرجة في فقه المرأة» للشيخ محمّد مهدي شمس الدين، ويصلح هذا الكتاب أن يؤرّخ للتطوّر الفقهيّ الذي حصل خلال هذه الفترة، وعن اقتراب الفقه الإسلاميّ الشيعيّ من المسائل التي وصفها الشيخ شمس الدين بالحرجة في فقه المرأة، وهي المسائل المتعلّقة بأحكام علاقة المرأة بالسياسة والمجتمع والدولة.

وفي هذا الكتاب قدّم الشيخ شمس الدين تأمّلات في نقد منهج النظر والاستنباط الفقهيّ في مجال أحكام المرأة والأسرة وتجديده، وناقش بعض الآراء ووجهات النظر المطروحة والمتداولة في هذا الشأن، ناقدًا إيّاها ومنهجيّة استنباطها، ومتبنّيًا آراء ووجهات نظر استدلاليّة وبرهانيّة مغايرة في المعنى والمبنى.

وقد حافظت هذه الحركة الجديدة في الفقه الشيعيّ على نموّها وتطوّرها مع دخول العالم القرن الحادي والعشرين، ويمكن القول إنّ الاجتهادات الفقهيّة الجديدة التي ظهرت خلال هذه الفترة في مجال المرأة، لعلّها الأكثر

---

(1) مهدي مهريزي، نحو فقه للمرأة يواكب الحياة، ص225.

أهميّة وتميُّزًا، وتتفوّق من هذه الناحية وتتقدّم على الاجتهادات والتجديدات السابقة عليها.

ويُعَدُّ الشيخ يوسف الصانعيّ المرجع الدينيّ الموجود في مدينة قم الإيرانيّة، الأكثر بروزًا خلال هذه الفترة، حيث طرح العديد من الآراء ووجهات النظر الجديدة واللافتة في مجال المرأة، وعلى أساس قواعد وأصول منهج الاستنباط في الفقه الاستدلاليّ.

وقد وجد بعض الباحثين أنّ الاجتهادات والتجديدات الفقهيّة التي طُرحت خلال هذه الفترة في مجال المرأة تؤرّخ لمرحلة جديدة، وهذا ما ذهب إليه الشيخ مهدي مهريزي وهو يتتبّع تاريخ تطوّر الاتّجاهات الدينيّة المعاصرة في إيران حول مسألة المرأة، التي قسَّمها إلى ثلاثة اتّجاهات، تنتمي إلى ثلاثة أطوار زمنيّة، وهي حسب رأيه: الاتّجاه التراثيّ التقليديّ الذي يبدأ مع عصر الحركة الدستوريّة في إيران مطلع القرن العشرين، والاتّجاه الكلاميّ-الاجتماعيّ ويبدأ من ستينيّات القرن العشرين، والاتّجاه الفقهيّ والحقوقيّ الذي يبدأ عنده مع بداية الألفيّة الثالثة، ويؤرّخ الشيخ المهريزي لهذا الاتّجاه بدءًا من الشيخ يوسف الصانعيّ الذي عَدَّه رائد طرح الآراء الفقهيّة الجديدة في العصر الحاضر على شكل فتاوى في الرسالة العمليّة[1].

وتدعّمت هذه الحركة الجديدة خلال هذه المرحلة بإسهامات فكريّة وفقهيّة من آخرين، يجمعهم المنحى التجديديّ، ومن هؤلاء الشيخ إبراهيم الجناتي الذي يَعُدُّه الشيخ المهريزي من رواد الاتّجاه التجديديّ الذين حقّقوا تحوُّلًا في مناهج الاجتهاد، وأساليب الدفاع عن الفقه الإسلاميّ، ومن هؤلاء أيضًا السيّد محمّد البجنوردي عضو مجلس القضاء الأعلى سابقًا في إيران، إلى جانب آخرين.

---

(1) انظر: مهدي مهريزي، «**الاتّجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسألة المرأة**»، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة: نصوص معاصرة، العدد السادس، ص80.

وهذه الحركة الجديدة التي تنامت، وتراكمت، ووصلت إلى هذا المستوى من التطوّر والتجديد في فقه المرأة، يبدو أنّها سوف تحافظ على بقائها وحضورها، خصوصًا أنّها تستند إلى قواعد وأصول استدلاليّة وبرهانيّة، وتتّصل بحقل علميّ يُعَدُّ من أبرز حقول الدراسات الإسلاميّة وأكثرها عراقة وثراء، وهو حقل الفقه الإسلاميّ الذي عُرفت به الحضارة الإسلاميّة أكثر من أيّ حقل آخر، وتميَّزت به حتى وُصفت بحضارة الفقه.

ولكون التجديد يتّصل بقضايا المرأة، الأمر الذي يؤكّد الحاجة إلى هذه الحركة، ويلفت النظر إليها، ويساعد على بقائها وحضورها؛ وذلك لتأخّر التجديد والنظر الاجتهاديّ الجديد في هذه القضايا المتّصلة بالمرأة، والتي كانت بأمسّ الحاجة والضرورة إلى المراجعة وإعادة النظر بعد التغيّر الواسع والكبير الذي حصل في واقع المرأة اليوم.

وما هو جدير بالإشارة إليه أنّ مستوى التطوّر الراهن الذي وصل إليه التجديد الفقهيّ في مجال المرأة، لم يصل إليه بهذا المستوى من قبل، ومازال يحافظ على وتيرته المتصاعدة كمًّا وكيفًا في سبيل حماية كرامة المرأة وحقوقها، وضمانها، وإظهار الفقه الإسلاميّ بموازين العدل، ولرفع الظلم والتمييز الواقع ضدّ المرأة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، يمكن القول إنّ الفقه الشيعيّ بات يتقدّم اليوم على باقي المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة الأخرى في مجال التجديد الفقهيّ حول المرأة، ولعلّ هذا التقدّم يرجع إلى أمرين متلازمين، الأمر الأوّل له طبيعة موضوعيّة، ويرجع إلى ارتباط الفقه الشيعيّ بتجربة الدولة في إيران؛ التجربة التي فتحت عليه آفاق الاجتهاد والتجديد الواسع والملحّ استجابة وتفاعلًا مع متطلّبات ومقتضيات الأسلمة الشاملة على مستوى المجتمع والدولة.

الأمر الثاني له طبيعة ذاتيّة، ويرجع إلى باب الاجتهاد المفتوح في الفقه الشيعيّ الذي جعله يحافظ على عنصر الحركة والحيويّة في بنيته الداخليّة،

ويكون أكثر استعدادًا وقابليّة في التواصل والاستجابة لتطوّرات العصر وتحوّلات العالم، وفي القدرة على مواكبة ما يطرح ويثار من إشكاليّات وشبهات لها علاقة بالعلوم والمعارف الإسلاميّة، وهكذا في القدرة على مواكبة ما يستجدّ من تطوّرات وإنجازات في ميادين الفكر والمعرفة.

والاجتهاد المفتوح هو الذي يُشكِّل أرضيّات انبعاث نزعات الإصلاح والتجديد في الفقه الإسلاميّ، وفي المعرفة الإسلاميّة بصورة عامّة، وهو الذي يحرّض على انبعاث مثل هذه النزعات ويدعمها، ويضمن لها بقاءها واستمراريّتها، ويزوّدها بالحيويّة والفاعليّة.

والملاحظة الجديرة بالتنويه هي أنّ هذه التطوّرات الفقهيّة الجديدة التي حصلت وما زالت تحصل اليوم، تصلح لأن يؤرّخ لها في حركة تطوّر علاقة الفقه الإسلاميّ الشيعيّ بموضوع المرأة؛ وذلك لأنّها وصلت إلى مستويات من التجديد لم تصل إليه بهذا المستوى من قبل، ولأنّها أيضًا باتت تعبّر عن نموّ حركة جديدة لها روّادها ونسقها الفكريّ والاجتهاديّ داخل الفقه الإسلاميّ الشيعيّ المعاصر.

ومن المرشّح لهذه الحركة الجديدة المحافَظة على نموّها ووجودها، ومتى ما ظهرت مثل هذه الحركة فإنّها لن تتراجع بسهولة، أو تتلاشى بسرعة حتى لو تباطأت مسيرتها في النموّ، أو تأخّرت في التمدّد والاتّساع، وتعرّضت للنقد والمواجهة؛ وذلك لكونها قد تأخّرت كثيرًا قبل ظهورها، وتراكمت الحاجة إليها بصورة كبيرة، وهي الحاجة التي أعطت هذه الحركة وسوف تُعطيها زخمًا وقدرًا من البقاء والاستمرار.

ثمّ لكون المرأة المسلمة المعاصرة التي تعلّمت، وتثقّفت، وانخرطت في ميادين العلم والحياة كافّة، لم تعد تحتمل تلك الصورة التي تنتقص من كرامتها وإنسانيّتها، وتشكّك في عقلها ودينها، ولم تعد تقبل بذلك التمييز الذي يمارس بحقّها بعيدًا عن موازين العدل ونظام الحقوق.

ثمّ إنّ تطوّرات العصر أخذت تُجابه الفقه الإسلاميّ وتُحاصره بالعديد من التساؤلات والإشكاليّات الحرجة والملتبسة، والتي لا بدّ من مواجهتها والتفاعل معها.

وهذا يعني أنّ واقعًا جديدًا بات ينتظر المرأة، وهذا الواقع آخذ في التشكّل بالقوّة أو بالفعل، على المدى القريب أو المدى البعيد، وعلى مستوى الواقع الفعليّ، أو على مستوى منظورات الرؤية.

2- المرأة وتشوُّه الصورة

ثمة صورة قديمة تشكَّلت حول المرأة في ساحة الفقه الإسلاميّ، وظهرت وتجلَّت في بعض الفتاوى والأحكام الفقهيّة، هذه الصورة حين التعرّف عليها؛ فإنّها تصدم بشدّة المرأة المسلمة المعاصرة، وسوف ترى فيها تشويهًا وانتقاصًا لمكانة المرأة وكرامتها، ونوعًا من أنواع التعييب والاستعلاء عليها، وشكلًا من أشكال التمييز الذي يُمارس ضدّها، وتعسُّفًا وانتهاكًا لحقوقها.

وقد تتبّع الشيخ المهريزي مثل هذه الفتاوى والأحكام التي وردت في كتب الفقهاء ومصنّفاتهم الفقهيّة، وأشار إلى بعضها في كتابه: «نحو فقه للمرأة يواكب الحياة»، ومن هذه الأحكام:

1 - في مسألة الحضانة: تساءل الفقهاء هل يجب أن تكون الحاضنة عادلة أم يكفي فيها الأمانة؟ قال بعضهم بعدم اشتراط العدالة؛ لأنّ أكثر النساء فاسقات.

2 - في مسألة صلاة الميت: وعند السؤال: هل يجوز للمرأة الصلاة على جنازة الرجل؟ أمام هذا السؤال أجاب الشافعي برأيين، قال في أحدهما: يجب أن يصلّي عليها الرجل؛ لأنّ الرجال أقرب إلى الله، ودعاؤهم يستجاب أسرع من النساء، وإذا صلَّت عليها امرأة فذلك بمثابة إهانة للميت.

3 - في مسألة إرث الخنثى: تساءل القفهاء هل يجب أن يكون نصيب

الخنثى من الإرث كسهم الذكر أم كسهم الأنثى؟ قال بعضهم نقلًا عن القرطبيّ في كتابه «جامع أحكام القرآن»، يجب أن يجري عليها الفحوص الجنسيّة أوّلًا، وإذا لم تُفلح هذه الفحوص في تحديد جنسها يجب عدُّ أضلاعها، فإذا كانت أضلاعها قليلة فهي رجل؛ لأنّ أحد أضلاعه خلقت منه المرأة، وإذا كانت أضلاعها أكثر فهي امرأة.

4 ـ في مسألة أوصاف مستحقّي الزكاة: قال الفقهاء إنّ الإيمان والفقر شرطان في استحقاق الزكاة، والعدالة ليست شرطًا في ذلك؛ لأنّ أكثر مستحقّي الزكاة من النساء، والنساء أكثرهنّ فاسقات.

5 ـ في مسألة زواج العبد بالمرأة الحرّة بدون إذن مولاه: أفتى الفقهاء بأنّ مثل هذا الزواج هو زنا، لكن لا يقام فيه حدّ الزنا؛ لأنّ الرجل عبد، والمرأة ضعيفة العقل.

6 ـ في مسألة الحرب بين المسلمين والكفّار: إذا تحارب المسلمون والكفّار، ثمّ تصالحا واتّفقا على إعادة من يلجأ أيّ منهما إلى الطرف الآخر، أمام هذه المسألة أفتى بعض الفقهاء بأنّ مثل هذا الحكم يسري على الرجل دون المرأة؛ لأنّ النساء ضعيفات العقول، وعلى هذا إذا لجأت امرأة بعد إسلامها من الكفّار إلى المسلمين لا يجوز إعادتها إليهم؛ لأنّها قد ترتدّ عن الإسلام[1].

هذه بعض النماذج القليلة التي تكشف عن ملامح صورة متوارثة عن المرأة في الفقه الإسلاميّ، وعند الفقهاء، أو عند بعضهم، ولا شكّ في أنّ المرأة المسلمة المعاصرة لا تقبل بهذه الصورة وبقائها، وهي تكافح اليوم وبكلّ جهد لتغيير تلك الصورة ونقدها والإطاحة بها، فلم يعد الجهل والأمّيّة يغلبان على شخصيّة المرأة اليوم، كما كانا يغلبان عليها في السابق، وهذا القدر من التغيير في انتقال المرأة من الأمّيّة إلى التعلّم، يكفي لتغيير كامل الصورة عن المرأة؛ لأنّ بهذا التغيير تتغيّر رؤية العالم عند المرأة،

---

(1) انظر: مهدي مهريزي، **نحو فقه للمرأة بواكب الحياة**، ص231.

الرؤيّة التي تؤثّر في منظومة تفكير المرأة، وفي طبيعة مواقفها وسلوكيّاتها في المجتمع والحياة.

وقد وجد أصحاب المنحى الجديد أنّ هذه الصورة حول المرأة في الفقه الإسلاميّ بحاجة إلى مراجعة ونقد؛ لأنّها لا تنسجم مع نظرة الإسلام إلى المرأة التي كرّمها، وأعاد لها شخصيّتها، وضمن لها حقوقها، وعَدَّ النساء شقائق الرجال؛ بل تتعارض معها.

وفي هذا النطاق يرى الشيخ يوسف الصانعيّ «أنّ شكل القوانين الموجودة حاليًا في ما يرتبط بالمرأة، لم يبلغ حتى الآن مستوى الانسجام الكامل مع الإسلام، كما إنّه لم يحقّق المواكبة الضروريّة لما يطرأ من تحوّلات في المجتمعات الحديثة»[1].

وحين يناقش الشيخ الصانعيّ بعض النصوص الدينيّة التي أعطت الرخصة للأب والجدّ في تزويج البنت غير البالغة، والتي جاءت على صورة أسئلة موجّهة للإمام المعصوم، كسؤال عبدالله بن الصلت حين سأل الإمام الصادق (ع) عن الجارية الصغيرة يزوّجها أبوها؟ وهل لها أمر إذا بلغت؟ أجاب الإمام: لا ليس لها مع أبيها أمر. وفي هذا الشأن يعقّب الشيخ الصانعيّ بالقول: «إنّ هذه الأسئلة إنّما انبثقت من العرف والثقافة اللتين كانتا رائجتين في ذلك الزمان، حيث لم يكن يتعارف تزويج الأمّهات لبناتهنّ، وبعبارة أخرى: إنّ سلطة الرجل آنذاك لم تكن لتسمح بتدخّل الأمّهات في هذا الموضوع؛ بل كان الرجل هو من يدير تمام أمور الحياة لوحده، بحيث لم يكن للنساء من دور في هذا المضمار، ولم يكن كعصرنا الحاضر تبدي المرأةُ رأيها فيه؛ بل ويمكنها أن تغدو مع ذلك محاميًا أو وزيرًا أو طبيبًا»[2].

ومن جهته، يرى السيّد محمد البجنوردي، وبطريقة ناقدة أنّ بعض

---

(1) جميلة كديور، **المرأة رؤية من وراء جدر**، ص21.

(2) يوسف الصانعيّ، **قيمومة الأمّ**، ص35.

الفتاوى أكثر تعسّفيّة في ما خصّ فقه المرأة لدى بعض الفقهاء في بعض الأوساط، وأكثر الفقهاء -حسب نظره- لديهم حرج في هذا المجال[1].

ولهذا يعتقد أنّ الفقهاء والحقوقيّين لو أعادوا النظر في الموارد المتّصلة بمسائل المرأة، مثل مسألة الشهادة، وإرث الزوجة من زوجها المتوفى، وكيفيّة القصاص وألوانه، ومسألة الديّات، وتولّي القضاء، ومسائل أخرى مرتبطة بحقوق المرأة في الفقه المدنيّ والجزائيّ، ووردها برؤية منفتحة فإنّ كثيّرا من هذه الأحكام سوف يتغيّر، وإنّ بالإمكان إجراء تغييرات في المواقف الفقهيّة تجاه الكثير من الأحكام التي ينظر إليها اليوم بوصفها تمييزًا ضدّ المرأة[2].

وبسبب تلك الصورة، أثار بعضٌ من داخل الوسط الدينيّ شبهة حول الفقه، وكيف أنّ الفقهاء تجاهلوا حقوق المرأة الاجتماعيّة، وأوجدوا بونًا شاسعًا بينها وبين الرجل، وقد طرحت هذه الشبهة على الشيخ المهريزي في حوار معه حول مكانة المرأة في الفقه الإسلاميّ، ومع أنّه رأى أنّ السؤال لا يخلو من مغالطة، فإنّه ختم جوابه بالقول: إنّ بعض آراء الفقهاء قلَّما تأخذ بالحسبان الحقوق الاجتماعيّة للمرأة، إلى جانب وجود فقهاء، وخاصّة من المعاصرين، أعادوا النظر في تلك المسائل المرتبطة بالحقوق الاجتماعيّة للمرأة[3].

وعندما سئل عن الأحكام التي لا تنسجم مع واقع المرأة، وينبغي للفقهاء أن يعيدوا النظر فيها؛ قال الشيخ المهريزي في خاتمة الجواب: «إنّ جميع مسائل المرأة بحاجة إلى إعادة نظر؛ إذ إنّ المسائل التي قد ندافع عنها اليوم،

---

(1) انظر: محمد البجنوردي، «**تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجًا**»، مجلة: المنطلق الجديد، العدد السابع، ص102.

(2) انظر: مهدي مهريزي، **الاتّجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسألة المرأة**، ص91.

(3) انظر: مهدي مهريزي، **نحو فقه للمرأة بواكب الحياة**، ص221.

مثل قاعدة الإرث يجب أن نعيد النظر فيها، ونرى كيف يمكن اليوم تبيينها، أو كيف يمكن درء الشبهات المثارة حولها»[1].

ومن الواضح أنّ منشأ تلك الصورة المتشكّلة حول المرأة في تصوّرات بعض الفقهاء، ترجع بشكل أساس إلى نصوص وروايات وردت في كتب السنّة الشريفة، وكانت بحاجة إلى مزيد من الفحص والتشخيص في سندها ومتنها قبل العمل بها والبناء عليها، والكشف عن كيفيّة التعامل معها لكونها تحتمل تفسيرات وتأويلات متعدّدة ومتباينة، ولا تخلو من غموض والتباس، إلى جانب الحاجة إلى الكشف عن طبيعتها وقيمتها التاريخيّة والأخلاقيّة، والنظر إليها في إطار الرؤية الكلّيّة للإسلام، وبصورة خاصّة في إطار رؤية الإسلام الكلّيّة للمرأة.

وقد تعرّضت تلك النصوص والروايات إلى مراجعات ومحاكمات من فقهاء معاصرين، وبالذات من أصحاب المنحى التجديديّ في الفقه، فحين يتحدّث الشيخ محمّد مهدي شمس الدين عن طبيعة النصوص المرويّة في السنّة حول المرأة، فإنّه يقسمها إلى قسمين: نصوص ضعيفة السند أو مرسلة أو مرفوعة، لا تصلح لأن تكون أدلّة على الحكم الشرعيّ، ونصوص معتبرة شرعًا بين صحاح وموثّقات وحسان، فهي من ناحية السند صالحة للدلالة على الحكم الشرعيّ إذا ثبت أنّها واردة لبيان الحكم الشرعيّ الإلهيّ، ولم تكن تدبيرًا لمواجهة حالة طارئة، أو توجيهًا خاصًّا بشخص معيّن في حالة معيّنة.

وفي نقده طريقة تعامل الفقهاء مع هذه النصوص، يقول الشيخ شمس الدين: «جرى كثير من الفقهاء في فقه المرأة على العمل بما روي من النصوص من دون احتراز عن الأحاديث الضعيفة، ومن دون محاكمة لمتون الأحاديث المعتبرة»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص263.

(2) محمد مهدي شمس الدين، **الستر والنظر**، ص24.

وعندما تعرّض الشيخ الصانعيّ لمثل هذه الروايات في سياق بحثه عن نقد مستندات النظريّة المشهورة عند الفقهاء في إثبات ولاية الجدّ ونفي ولاية الأم على الأولاد الصغار المتوفى أبوهم، يشير إلى طائفة من الروايات واردة في كتاب الوصيّة، حيث استغرب وجود روايات تضع المرأة وشارب الخمر في مصاديق السفهاء، وحسب قوله: «والذي يبعث على الأسف والاستغراب، ولا يمكن قبوله بأيّ وجه من الوجوه، أنّ هناك ثلاث روايات واردة في باب الوصيّة، يمكن أن يثار فيها احتمال الدَّسّ والوضع والنوايا السيئة، ومفاد هذه الروايات عَدّ كلٍّ من المرأة وشارب الخمر من مصاديق السفهاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ وأنّهما لا يصلحان وصيًّا».

وبعد أن أشار إلى هذه الروايات الثلاث، ومنها موثّقة السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي (ع) قال: «المرأة لا يُوصى إليها؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾». ويُعقِّب الشيخ الصانعيّ بقوله: «إنّ مفاد هذه الروايات مخالف للأصول القرآنيّة والسنّيّة والعقليّة المسلمة؛ ولهذا لا يمكن الأخذ بها حتى لو كان بعضها صحيحًا من ناحية السند، فهل يمكن القول بأنّ تمام النساء من السفهاء؟ هل يمكن نسبة ذلك إلى النسوة العظيمات جميعهنّ في تاريخ الأديان وتاريخ الإسلام»[1].

ومن هذه الروايات اقترب الشيخ الصانعيّ وشكَّك في صحّة ما ورد في نهج البلاغة حول نقصان عقل النساء وإيمانهنّ، وعَدَّ هذا الأمر من الواضحات، وحسب كلامه «من الواضح أنّ ما جاء في نهج البلاغة لأمير المؤمنين (ع)، حول نقصان عقل النساء وإيمانهنّ ليس صحيحًا؛ بل لا بدّ من طرحه عرض الجدار، أو ردّ علمه إلى أهله، وهم المعصومون (ع)، ذلك أنّه من المسلَّم أنّ مفاد هذه النصوص مخالف للقرآن والقواعد؛ إذ

(1) يوسف الصانعيّ، قيمومة الأمّ، ص42.

كيف يمكن أن يأمر الله النساء بترك الصلاة في بعض الأوقات، فيتركنها امتثالًا لأمره وإطاعة لمطالبه، ثم يكون ذلك موجبًا لنقص إيمانهنّ؟ فهل طاعة الأوامر الإلهيّة توجب نقصان الدين والإيمان؟»[1].

لهذا كان من الضروريّ تغيير تلك الصورة المتوارثة عن المرأة في الدراسات الفقهيّة، الصورة التي تنتمي إلى الماضي، ولم تعد صالحة للبقاء في الحاضر، وهي لا تسيء فقط إلى المرأة، وإنّما إلى الفقه الإسلاميّ وإلى الفقهاء كذلك؛ وذلك لأنّ واقع المرأة المسلمة اليوم يقدّم صورة مغايرة تمامًا لتلك الصورة القديمة، وهذه الصورة المغايرة ينبغي أن تلغي تلك الصورة القديمة وتحلَّ مكانها.

وما يميِّز المنحى الجديد في الفقه الإسلاميّ أنّ الصورة التي يعبّر عنها حول المرأة تنتمي إلى واقع المرأة اليوم، بخلاف ما هو سائد في الفقه الإسلاميّ الذي تنتمي صورته عن المرأة إلى الواقع المتوارث من القديم، وهذه من المفارقات التي تفاصل بين المنحى الجديد والمنحى القديم في الفقه الإسلاميّ.

3ـ التحرّر من آراء السابقين

التحرّر من آراء السابقين هي السمة البارزة التي ظهرت وتجلّت عند أصحاب المنحى الفقهيّ الجديد في الموقف تجاه المرأة، ولا ينبعث التجديد عادة في أيّ زمان ومكان، وفي أيّ بُعد ومجال، إلّا بعد التحرّر من آراء السابقين، والتخلّص من ذهنيّة الخضوع والتبعيّة، وامتلاك الشجاعة الفكريّة، وحين ينظر الناس إلى أنفسهم على أساس أنّهم رجال وأولئك رجال، أولئك اجتهدوا في زمانهم، وهم يجتهدون في زمنهم.

وانفتاح باب الاجتهاد في الفقه هو الذي يولد الاستعداد للتحرّر من آراء السابقين، وينمّي هذه الروح، ويخلق مثل هذه الشجاعة.

---

(1) المصدر نفسه، ص44.

ونلمس مثل هذا الموقف عند السيّد البجنوردي، الذي يرى أنّ من الشروط الذاتيّة والموضوعيّة التي يجب توافرها عند الفقيه ليكون مجدِّدًا، عدم الالتزام بآراء من سبقه من الفقهاء، وأن يتحرّر من سلطة القدماء المعرفيّة والفقهيّة، ويضيف: فإذا اعتقد الفقيه أنّ المتقدّمين أفقه منه وأعلم سيشكّل هذا الاعتقاد قيدًا ومعوقًا اجتهاديًا، يجعله يصبُّ جهده للبحث عن أدلّة تدعم آراءهم، وتصوِّبها نتيجة لوقوعه تحت تأثير سلطة أولئك[1].

وحينما يصل البجنوردي إلى موضوع المرأة، يرى أنّ الموقف الفقهيّ من مسائل المرأة كان متأثّرًا برأي الأوائل، وأنّ الفتاوى السائدة في هذا الشأن متأثّرة بآراء القدامى وحسن الظنّ بهم، وبالبيئة والتقاليد والأعراف، وعدم الجرأة على مخالفة مشهور الفقهاء. ويرى في المقابل أنّ باب الاجتهاد مفتوح، وفي الأصل يحرم على المجتهد أن يقلّد رأي غيره؛ بل عليه أن يفتي بما يراه بقطع النظر عمّا قاله الآخرون، ويستقلّ برأيه واجتهاده واستنباطه[2].

وعندما بحث الشيخ محمّد مهدي شمس الدين مسألة أهليّة المرأة لتولّي السلطة العليا في الدولة الحديثة، تبيَّن عنده، بعد النظر في الأدلّة، أنّ ما تسالم عليه الفقهاء من عدم مشروعيّة تصدّيها للسلطة وتوليتها، هو دعوى ليس عليها دليل معتبر، وآمل أن يكون هذا البحث حافزًا للفقهاء على إعادة النظر والبحث في بعض المسلّمات الفقهيّة، بإعادة النظر والبحث في أدلّتها، وفي طرق الاستدلال عليها، وعدم الاسترسال في الاتّكال على فهم فقهائنا القدماء[3].

وفي هذا السياق أيضًا، يرى السيّد محمّد حسين فضل الله «أنّ اجتهاد القدماء كان مرتكزًا على ثقافتهم، ونحن نعرف أنّ القدماء اختلفوا في ما بينهم حسب اختلاف ثقافتهم، ولذلك يمكن لنا أن نختلف مثلهم بأن ندرس

---

(1) انظر: محمد البجنوردي، **تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجًا**، ص91.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص103ـ104.

(3) انظر: محمد مهدي شمس الدين، **أهلية المرأة لتولي السلطة**، ص6.

النصوص دراسة جديدة كما لم يدرسها أحد قبلنا، مع ملاحظة الفهم السابق عندما نريد أن نؤكّد فهمنا»[1].

وفي مجال التطبيقات الفقهيّة، أظهر الشيخ يوسف الصانعيّ استقلاليّة في الرأي، وتحرّرًا من آراء الفقهاء السابقين، وتجلّى ذلك في دراساته الفقهيّة الجديدة والمعاصرة حول مسائل المرأة، التي توصّل فيها إلى آراء واجتهادات خالف فيها رأي المشهور عند الفقهاء، وظلّ ينتقد مستندات نظريّاتهم، ودخل في محاكمات استدلاليّة مع هذه النظريّات، تثبيتًا لرأيه، وتأكيدًا له بالقواعد والأصول الاستدلاليّة والبرهانيّة، ونفيًا لرأي المشهور، وتضعيفًا له، وكشفًا عن ثغراته، وما يعتريه من ضعف وخلل وعدم تماسك.

وسوف نتحدّث لاحقًا عن بعض هذه الآراء والاجتهادات، والجديد الذي تميّزت به عن رأي المشهور. ولولا هذا التحرّر من سلطة القدماء وهيبتهم ما انبعث اليوم داخل الفقه الإسلاميّ هذا المنحى الفقهيّ الجديد.

4- مرجعيّة الرؤية القرآنيّة

من السمات الأساسيّة التي ميَّزت أصحاب المنحى الفقهيّ الجديد في تكوين رؤيتهم للمرأة، استنادهم الواضح إلى القرآن الكريم في الاستنباط الفقهيّ، وفي محاكمة الروايات الواردة في كتب الحديث، وفي الكشف عن رؤية الإسلام الكلّيّة للإنسان والمجتمع والكون، وملامح هذه الرؤية في مجال المرأة، ومكوّناته.

فقد وجد هؤلاء أنّ ثمّة مفارقة بيّنة بين الصورة التي يعرضها القرآن الكريم للمرأة، والصورة التي تعرّضت لها الكثير من الروايات في السنّة الشريفة، فالقرآن الكريم تحدّث عن نماذج للمرأة متعالية عن تلك النواقص التي أشارت إليها بعض الروايات وربطتها بالمرأة، ومن هذه النماذج امرأة

---

(1) محمد حسين فضل الله، «**قضايا المرأة في الإجتهاد الإسلامي المعاصر**»، مجّلة: الكلمة، العدد 46، ص96.

فرعون التي ضرب القرآن الكريم بها مثلًا للذين آمنوا، في إشارة لعظمة هذا الموقف، والحاجة الملحّة إلى تذكّره المستمرّ، والاعتبار به في كلّ زمان ومكان، قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِي مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1].

فقد صوَّر القرآن بهذا النموذج كيف يمكن أن يتغلّب الإيمان عند المرأة وهي في قمَّة مركز السلطة والجاه والرفاه والنعيم الذي لا يُضاهى ولا يُوصف، ومن الصعب التخلّي عنه، في ظلّ هذه الأجواء التي تظهر عادة ضعف المرأة لكونها ميَّالة بطبعها إلى الرخاء والنعيم، وإلى الجمال والزينة، في ظلّ كلّ ذلك أظهرت امرأة فرعون إيمانها، وكشفت عن قوّة حقيقيّة في شخصيّة المرأة، جعلتها تتغلّب على الضعف الذي هو من أكثر ما يميّز المرأة.

ولعلّ القرآن الكريم تقصَّد أن يسمّي هذه المرأة باسم امرأة فرعون حتى يضرب بها مثلًا، وعندما قالت: ﴿رَبِّ ٱبْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي ٱلْجَنَّةِ﴾ كأنّها أرادت أن تُصوِّر مستوى النعيم والرفاه الذي كان يحيط بها من كلّ جانب، وأرادت من الله أن يُعوِّضها عن ذلك ببيت في الجنة، فالمرأة التي تظهر هذا المستوى من الإيمان، ويتغلّب عندها الإيمان في مثل هذا الموقف الذي يختاره الله ليضرب به مثلًا حتى يتذكّره الناس وينتبهوا عليه، فهل يصحّ بعد ذلك القول والادِّعاء أنّ المرأة والنساء ناقصات الإيمان؟!

والنموذج الآخر الذي تحدّث عنه القرآن الكريم، هو نموذج بلقيس ملكة سبأ، في إشارة منه إلى تصوير رجحان العقل عند المرأة، وهي القصّة التي لا يكاد الكلام يتوقّف عنها في كلّ حديث يتناول موضوع المرأة ويقترب منه؛ وذلك لشدَّة أهميّة هذا الموقف الذي يظهر حكمة المرأة وتعقّلها في أشدّ الظروف خطورة، ولكون الموقف يتحدّث عن علاقة المرأة بالحكم والدولة،

---

(1) سورة التحريم: الآية 11.

وهو من المواقف البليغة للغاية التي تحدَّث عنها القرآن، وهو من أكثر المواقف أهميّة في دحض تلك التصوّرات التي تنتقص من مكانة المرأة ودورها.

كما تُعَدُّ هذه القصّة أهمّ قصّة تحدَّث عنها القرآن حول علاقة المرأة بالحكم والدولة، حيث يقول تعالى: ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾ قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴿٣٣﴾ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴾[1].

وأوّل ما يلتفت إليه الشيخ محمّد مهدي شمس الدين وهو يتحدّث عن هذه القصّة، أنّه لم يرد في هذه الآيات تنديد أو نقد لكون بلقيس ملكة بوصفها امرأة، كما لم يرد تنديد أو نقد لشعب سبإ على أنّه خضع لحكم امرأة وهي بلقيس، ويُعلِّق الشيخ شمس الدين على هذه الملاحظة في الهامش بقوله: «وهنا نلاحظ أنّا لا نجد في القرآن كلّه منعًا أو ذمًّا لكون المرأة ذات سلطة في المجتمع، أو لكون المجتمع محكومًا ومقودًا من قبل امرأة»[2].

ويختتم الشيخ شمس الدين ملاحظاته حول هذه القصّة بقوله: «إنّ هذا المثال يكشف عن أنّ شخصيّة المرأة مؤهَّلة للحكم والقيادة كالرجل، وأنّها كالرجل أيضًا يمكن أن تقود إلى خير ويمكن أن تقود إلى شر، وأنّ الضعف والخوف والقصور الفكريّ ليست طبائع في المرأة؛ بل هي نتيجة تربية خاصّة وثقافة معيّنة درجت بعض المجتمعات عليها»[3].

---

(1) سورة النمل: الآيات 29ـ35.

(2) محمد مهدي شمس الدين، **الستر والنظر**، ص34.

(3) المصدر نفسه، ص36.

وقد أظهر لنا القرآن الكريم في هذه القصّة كيف أنّ المرأة يمكن لها التفوّق على الرجل في أهمّ أمرين طالما حاول الرجل أن يتملّكهما لذاته، ويعدّهما من أوثق الأمور ارتباطًا بهويّة الذكورة وطبيعتها، هما العقل والسلطة، وأراد أن يوجّه المعرفة والتاريخ بما يخدم هذا الأمر وبرهنته، وهذا ما دحضته هذه الآيات التي صوَّرت انحياز المرأة إلى العقل، حين شاورت بلقيس أهل الحلّ والعقد عندها، ولم تستبدّ برأيها: ﴿ قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴾ في مقابل انحياز الرجل إلى القوّة والتظاهر بها: ﴿ قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴾.

فالمرأة التي يصوِّرها القرآن الحكيم برجحان العقل فهل يصحّ لنا بعدها اتهام النساء بنقصان العقل؟!

وبعد أن تطرّق الشيخ شمس الدين إلى هذه الأمثلة والقصص، أراد منها تأكيد ما أسماه مرجعيّة الرؤية القرآنيّة في عمليّة الاستنباط الفقهيّ، حيث رأى أنّ تلك الأمثلة تكشف عن الرؤية الإسلاميّة لموقع المرأة في نظام القيم ونظام الحقوق والواجبات في الشريعة الإسلاميّة، وأنّ هذه الرؤية القرآنيّة -حسب رأيه- هي المناخ التشريعيّ للأحكام، فهذه الأحكام ليست بلا جذور، وليست بلا إطار وفلسفة؛ بل هي تركّز على قاعدة عامّة تعبّر عنها هذه الرؤية القرآنيّة، وبذلك تكون هذه الرؤية مرجعًا في فهم النصوص التشريعيّة وتفسيرها[1].

وحين أشار الشيخ شمس الدين إلى منهج التعامل مع النصوص الواردة في السنّة حول المرأة والأسرة، أكّد ضرورة ملاحظة هذه النصوص على ضوء التوجيه القرآنيّ، وأمّا ملاحظتها بمعزل عن التوجيه القرآنيّ، فسوف يؤدّي، حسب تقديره، إلى خلل في عمليّة الاستنباط.

وعند الشيخ يوسف الصانعيّ، نلمس وبوضوح كبير استناده إلى القرآن

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص38

الكريم وإلى الأصول القرآنيّة في دراساته الفقهيّة حول المرأة، وعلى أساس هذه الأصول القرآنيّة ظلّ يُحاكم الروايات ويرجِّحها من جهة المعارضة أو الموافقة، وهكذا في صياغة آرائه، واستنباط اجتهاداته.

وفي نطاق هذه الملاحظة، تتكشّف مفارقة ما بين المنحى القديم في الفقه، الذي يستند بصورة أساسيّة إلى النصوص الواردة في كتب السنّة، والمنحى الجديد الذي يحاول أن يستند بصورة أساسيّة إلى نصوص القرآن، وجعل الأصول القرآنيّة حاكمة على السنّة وموجِّهة لها ومفسّرة، وبالعودة إلى جميع آيات القرآن وليس آيات الأحكام فقط، التي تقدّر بخمسمئة آية، تزيد أو تنقص.

وإذا كان المنحى القديم في الفقه أخذ من القرآن آيات الأحكام فحسب، فإنّ المنحى الجديد حاول أن يجعل من القرآن بكلّ آياته مرجعًا وموجِّهًا ومفسِّرًا لجميع مسائل الفقه، ومنها مسائل المرأة.

5- التفكيك بين الشريعة وأقوال الفقهاء

إنّ اللحظة التي يتمّ فيها التنبّه على ضرورة التمايز والتفكيك بين ما هو ثابت وما هو متغيّر، وبين ما هو من الدين أصالة وما هو من الفكر اجتهادًا، في مثل هذه اللحظات تتهيّأ فرص انبعاث فكرة التجديد؛ الفكرة التي تلامس، وبشكل أساسيّ، ما تعلّق بالفكر الإنسانيّ فحصًا ونقدًا وتفكيكًا في نطاق الهدم، وسعيًا وتطلّعًا نحو الإبداع والابتكار والاكتشاف في نطاق البناء.

والقصد من هذا التفكيك بين ما هو من الدين وما هو من الفكر الإنسانيّ، حتى لا يفهم التجديد في حالة انبعاثه ويفسّر بوصفه خروجًا على الدين أو تجاوزًا له، ولا حتى احتكاكًا ومسًّا به، ولقطع الطريق على الذين يعترضون على هذا النهج ويرفضونه، ويضعون العراقيل في دربه، ويوهمونه بالخروج على الدين، أو التجرّؤ عليه، وتمييع التعامل معه، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يأتي هذا التفكيك، لكي يعطي الناس أنفسهم الحقّ في فحص الأقوال والنظريّات التي تحسب وتصنّف على الفكر الإنسانيّ،

ونقدها، بوصفها اجتهادات وتصوّرات قابلة للخطإ والصواب، ومعرّضة للنقص وعدم الكمال، وتتأثّر بشروط الزمان والمكان ومقتضياتهما، وبطبيعة المجتمع والبيئة الثقافيّة، الوضع الذي يجعلها تتأثر، من حيث قيمتها وحيويّتها، مع تقادم الزمن المتسارع في حركته، والمتغيّر في مساراته.

ويُعبِّر هذا التفكيك عن تطوّر فكريّ ومنهجيّ، يُعدُّ ضروريًّا ولا بدّ من الوصول إليه، لكي تتحدّد طرائق الفهم والتعامل مع ما هو من الدين ويكون أزليًّا ومتقادمًا مع الزمن، وما هو من المعرفة الإنسانيّة ويكون نسبيًّا ومتغيِّرًا، ومنهجيّاتهما، ولكي تتبلور هذه الطرائق.

ومن دون هذا النمط من التطوّر يلتبس التجديد ويكون غامضًا، ومعرّضًا لسوء الفهم والتفسير، لعدم الوضوح عندئذ في طبيعة حدوده ومجاله وغايته، وهل هو تجديد في الدين أو في المعرفة الدينيّة؟

وتعدُّ هذه الإشكاليّة واحدة من أعقد الإشكاليّات في المسيحيّة والفكر المسيحيّ، وذلك بعد أن امتزجت المعرفة الدينيّة البشريّة بالدين منذ القدم، وبات من الصعب عند المسيحيّين فصل هذين الأمرين والتفكيك بينهما، الوضع الذي ترتّب عليه تعدّد التفسيرات والتأويلات واختلافها بحسب تعدّد الأناجيل، وعلم اللاهوت، الذي عرف في الفكر المسيحيّ، جاء أساسًا لكي ينظّم المعرفة الدينيّة المسيحيّة في إطار ما حصل فيها من تعدّد واختلاف في التفسيرات والتأويلات.

وفي مجال الفقه الإسلاميّ، تنبّه أصحاب المنحى الجديد على مثل هذا التفكيك، حين ميّزوا بين الشريعة وأقوال الفقهاء، وشكّل لهم هذا التفكيك مدخلًا لنقد أقوال الفقهاء وفحصها وعدم التسليم الكامل بها، وللبحث والكشف عن آراء واجتهادات جديدة ومعاصرة، مرتكزين فيها على القواعد والأصول الاجتهاديّة المتعارف عليها عند أهل هذا الفنّ.

ونلمس هذا التنبّه في التفكيك وعلاقته بالتجديد، عند الشيخ الصانعيّ

حين يتساءل عن سبب الاختلاف وعدم المساواة بين الزوج والزوجة في تبادل الإرث بينهما، حين يُمنح الزوج عندما يكون هو الوارث الوحيد لزوجته ما زاد على سهمه من الإرث، ولا تمنح الزوجة عندما تكون هي الوارث الوحيد للزوج ما زاد على سهمها، فما هو مستند هذا الحكم؟ هل الشريعة هي التي أرادت ذلك لمصالح دقيقة وعميقة؟ أم أنّ منشأ هذا الحكم استنباط فريق من الفقهاء امتزج بحكم الشرع فأنتج ذلك الحكم؟

من هنا يرى الشيخ الصانعيّ أنّ المدارك والمستندات التي اعتمدت في هذه المسألة، بحاجة إلى إعادة قراءة ودراسة فقهيّة معمّقة، أراد أن يمهّد لها ببعض النقاط، من هذه النقاط قوله: «لا بدّ من التمييز بين رأي الفقيه وبين الشريعة الواقعيّة، وهذه ضرورة لازمة؛ إذ بدونها لا يمكن القيام بأيِّ تغيير في النظام الفقهيّ والحقوقيّ، بمعنى أنه ما دام هذا التصوُّر راسخًا في الأذهان، مهيمنًا عليها، أي اعتقاد التطابق والتماهي بين الشريعة والسنَّة من جهة وفتوى الفقيه من جهة ثانية، فسوف تظلّ الشريعة الحقيقيَّة رهينةً ومنحصرة بفتوى الفقيه، فتكون أيُّ مخالفة نظريّة أو عمليّة له مخالفةً لأحكام الله تبارك وتعالى، ومن ثمّ ستكون أيُّ محاولة مغايرة في هذا المجال تعدِّيًا على حريم لا يجوز التعدّي عنه، وهذا ما سيفقدنا أيّ قدرةٍ على الإصلاح أو التغييرً في الفقه الإسلاميّ؛ بل سيعني ذلك انسداد باب الاجتهاد أو موت البحث والتحقيق، والختم على الفقه بختم النهاية»[1].

كما نلمس هذا التنبُّه عند السيّد محمد البجنوردي وهو يناقش إمكانيّة إعادة النظر في اختلاف الحقوق بين الرجل والمرأة، حيث يرى أنّ «ليس كلّ ما هو في الفقه جزءًا من الدين، وذلك أنّنا الشّيعة نعتقد بأنّ المجتهد يخطئ ويصيب، فكثيرة هي الموارد التي تعتبر فقهيًّا حقوقًا خاصّة بالرجل أو المرأة، أو ينظر إليها على أنّها تختلف بين الرجل والمرأة يمكن إعادة النظر فيها، إنّها قابلة لإعادة بحثها ودراستها مجدّدًا مثل شهادة المرأة، وإرث الزوجة من

(1) يوسف الصانعي، إرث الزوجة من الرجل في صوّرة الانحصار، ص12.

زوجها المتوفى، وكيفيّة القصاص وألوانه، ومسألة الديّات وتولّي المرأة القضاء، ومسائل أخرى»[1].

وعندما بحث الشيخ شمس الدين مسألة أهليّة المرأة لتولّي السلطة، دخل لهذه المسألة من باب التفريق بين ما أسماه بديهيّات الفقه وبديهيات الشريعة، وافتتح كتابه بهذه التفرقة حيث قال: «لا ريب في أنّ كثيرًا من بديهيّات الفقه هي من بديهيّات الشريعة، خاصة في ما اجتمعت عليه مذاهب المسلمين وفقهاؤهم، ولكن لا يمكن للفقيه أن يجزم بأنّ كلّ ما كان من بديهيّات الفقه فهو من بديهيّات الشريعة، فقد ثبت أنّ بعض البديهيّات في مذهب أو أكثر ليس من بديهيّات الشريعة، وفي بعض الحالات فإنّ البديهيّات في جميع المذاهب ليس من بديهيّات الشريعة بل للنظر فيها مجال»[2].

6- التجديد الفقهيّ وروح العصر

نزعة التجديد وثيقة الصلة بالاقتراب من روح العصر، وإدراك شروطه ومتطلّباته، وبهذا الاقتراب والإدراك تنبعث فكرة التجديد أو نزعة التجديد، حيث يكون في مثل هذه الحالة إمكانيّة قياس الماضي مع الحاضر، وفي الحاضر يكون التراجع في قياس مع التقدّم على مستوى المعرفة الإنسانيّة والتمدّن الإنسانيّ.

وتنكشف مع هذا القياس مدى المسافة العلميّة والمدنيّة التي تفصل الماضي عن الحاضر، وتفصل المجتمعات المتخلّفة عن المجتمعات المتقدّمة، وطبيعتها، ويأتي التجديد لغرض تدارك هذه المسافة وعبورها، بقصد الوصول إلى المستوى الذي وصل إليه العصر من المعرفة والتقدّم، أو

---

(1) مهدي مهريزي، **الاتّجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسألة المرأة**، ص90.

(2) محمد مهدي شمس الدين، **أهلية المرأة لتولي السلطة**، ص5.

امتلاك القدرة على مواكبته، أو امتلاك الاستعداد لبناء القدرة على مواكبته، ومحاولة فهمه وتكوين المعرفة به.

وفي مجال الفقه والشريعة الإسلاميّة، يتأكّد التجديد بالاستناد إلى القاعدة المشهورة عند المعاصرين، التي تؤكّد صلاحيّة الشريعة الإسلاميّة وبقاءها لكلّ زمان ومكان، الأمر الذي يتطلّب البحث الدائم والمستمرّ عن العلاقة بين الشريعة وقاعدة الزمان والمكان، أو بين الشريعة والعصر، ويدعو إليه، لكي تحافظ الشريعة على ديناميّة التواصل الحيويّ مع تقادم الزمان وتغيّر المكان، ومع تحوّلات العصر وتطوراته المستمرّة وغير المنقطعة.

وحديثًا، قد تطوّر الوعي والإدراك وتنامى بصورة كبيرة لقاعدة الزمان والمكان في مجال الفقه والشريعة الإسلاميّة، وتوسع الوعي بهذه القاعدة حتى عدّت اليوم من المباني الفقهيّة التي يُستند إليها في استنباط الأحكام على مستوى النظر، وفي تطبيقاتها على مستوى العمل.

كما يتأكّد التجديد في هذا المجال أيضًا، بالاستناد إلى مبدإ الاجتهاد ومفهومه، الذي يراه الدكتور محمّد إقبال مبدأ الحركة في الإسلام، وهو المفهوم الذي جاء لتشكيل العلاقة الدائمة والمستمرّة والحيويّة بين الشريعة والحياة، وبين الشريعة والعصر، وبواسطته تواكب الشريعة متطلّبات الحياة المتجدّدة، وتستجيب لمقتضيات العصر المتغيّرة.

والعلاقة بالعصر تشكّل مدخلًا أساسيًّا في فهم مكوّنات المنحى الفقهيّ الجديد في مجال المرأة وأبعاده وحتى فلسفته، وتفسيرها، ومن طبيعة هذه العلاقة بالعصر أن تمثّل حافزًا فعَّالًا ومستمرًّا يدفع نحو اختيار منحى التجديد وتبنّيه، لأنّنا في عصر يشهد أعظم ثورة في المعلومات، وتتراكم فيه المعرفة الإنسانيّة بصورة متسارعة، وتتلاحق فيه التطوّرات بطريقة مذهلة وفي الميادين كافة، وبات العالم فيه متداخلًا بين أجزائه المتباعدة في المعايير الجغرافيّة، وما يتحدّث به العلماء عن إنجازاتهم واكتشافاتهم في الميادين المختلفة يبعث على الدهشة والإعجاب حقًّا.

لهذا، فإنّ من يقترب من العصر سوف يتكوّن لديه عالم واسع الخيال

والتأمّلات التي تدفع، وبقوّة، نحو المراجعة والنقد وإعادة النظر، ثمّ إنّ هذا الاقتراب من العصر له انعكاسات واضحة على طرائق النظر، ومنهجيّات التفكير، وعلى طبيعة الذوق الفنّيّ.

ومن داخل الفقه الشيعيّ يُعَدُّ الشيخ الصانعيّ أحد أكثر الذين عبَّروا عن تأثير العلاقة بالعصر في منحى التجديد في الفقه، ولديه نصّ في هذا الشأن؛ أظنّه سيكون من نصوصه المشهورة، وسوف يُعرف به لاحقًا لشدّة أهميّته وبلاغته، وستظلّ الحاجة إلى تذكّر هذا النصّ والعودة إليه ملحّة عند الذين يبحثون عن علاقة الفقه بالعصر، وفي هذا النصّ يقول الشيخ الصانعيّ: «إنّ الحركة داخل النظام الفقهيّ، ومراعاة المصادر والموازين الاجتهاديّة الصحيحة، مع الإقرار بالاجتهاد الحراكيّ الحيّ مع الزمان والعصر، من ضرورات العصر ومتطلّباته؛ ذلك أنّ المناخات الجديدة والتحوُّلات الحديثة صارت بحاجة إلى اجتهاد يقبل بتأثير عنصري الزمان والمكان، وتأثيرهما يحتاج بدوره إلى معرفةٍ بالاجتماع والمجتمع، والإقرار بتأثيرات الفتاوى اجتماعيًّا على حياة الناس، وهو ما يمكنه أن يقدِّم إجابات عديدة جدًّا للمشكلات المستجدة، وهي المشكلات التي يؤدّي أخذها بعين الاعتبار إلى بث روح جديدة في الفقه، وفتح أفق جديد له، أما تجاهل ذلك كلّه فلن يجرّ سوى إلى التخلّف عن الحركة المتواصلة الدؤوبة للمجتمع كلّه»[1].

ويكفي دلالة على هذا الإدراك عند الشيخ الصانعيّ لروح العصر، أنّه عنون سلسلة أبحاثه الفقهيّة الجديدة بعنوان: سلسلة الفقه المعاصر، وظلّ يشير إلى هذا المعنى في مقدّمات هذه الأبحاث لقناعته الراسخة بهذا المنحى، ولإثبات قدرة الفقه على إدارة الحياة البشرية المعاصرة، ونفي مظاهر العجز والجمود عنه.

وقد رأى الشيخ الصانعيّ أنّ هذا المنحى المعاصر بات يقلق الفقهاء،

---

(1) يوسف الصانعي، إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار، ص13.

وحسب قوله: إنّ «من أكبر ما يقلق الفقهاء الملتزمين العارفين، خلوص الفقه الإسلاميّ وإنتاجيّته، فمن جهة على الفقيه أن يراقب حركة الفقه ألّا تنزاح عن الإطار القواعديّ الاجتهاديّ لمصادر الوحيانيّة المقدّسة، ومن جهة أخرى عليه أن يحمي الاستنباط والاجتهادات عن أن تغدو مظهرًا لعجز الفقه عن إدارة الحياة البشريّة»[1]، وعلى هذا النهج تنبني -حسب رأيه- فلسفة هذه الدراسات التي تسعى بجدّ -كما يقول- إلى الجمع بين الأصالة والواقعيّة، ولهذا فهي ترصد الموضوعات والمسائل الجديدة والمستجدّة، وما يأمل منها أن تفتح السبيل إلى دراسات جادّة وجديدة للفقه الإسلاميّ.

7- اجتهادات تساوي بين الرجل والمرأة

بعد أن تحدّدت الملامح الأساسيّة المكوّنة لهذا المنحى الفقهيّ الجديد في مجال المرأة، بات من الضروريّ الكشف عن طبيعة المكوّنات الاجتهاديّة التي تجلّى فيها هذا المنحى وتميّز بها. وفي هذا الشأن سوف نعتني بشكلٍ أساسيّ بآراء الشيخ الصانعيّ واجتهاداته لكونها الأكثر أهميّة وظهورًا وتعبيرًا عن هذا المنحى الفقهيّ الجديد، ولشدّة عنايته بقضايا المرأة التي أفرد لها زاوية خاصّة في موقعة الإلكترونيّ على الشبكة العالميّة الإنترنت.

فقد جعل الشيخ الصانعيّ أساس عمله -كما يقول- الإعادة المتواصلة في النظر في الأحكام؛ لأنّه يرى أنّ ثمّة الكثير من الأحكام التي يمكن إعادة النظر فيها، وتطبيقها مع زماننا من دون أن يتأثّر الإيمان والأحكام الأساسيّة للمسلمين بها، ويمكن معرفة ذلك حسب رأيه بأدنى مستوى من الدراسة، وعلى الرغم من ذلك ظلّت هذه الأحكام دون تغيير.

ويُعرّف الشيخ الصانعيّ عن حاله في مجال الإفتاء، بأنّه ينظر في فهم

---

(1) يوسف الصانعي، مساواة الدية: الرجل والمرأة والمسلم والكافر، ص9.

الآيات والروايات، وفي أصول الاستنباط على أساس مبدإ السهولة في الإسلام، واضعًا بين عينيه باستمرار وصيّة الشيخ محمّد حسن النجفيّ للشيخ مرتضى الأنصاريّ في أن يقلّل من احتياطاته؛ لأنّ الإسلام شريعة سهلة.

وقد شرح الشيخ الصانعيّ آراءه الجديدة في سلسلة أصدرها بعنوان: «سلسلة الفقه المعاصر»، في خطوة لعلّه يراد منها إبراز هذه الآراء والتعريف بها، خصوصًا في المجال الذي يتّصل بقضايا المرأة، وهي القضايا التي تظهر وكأنّ هذه السلسلة من الدراسات جاءت من أجلها في الأساس.

ومن حيث التصنيف، فإنّ هذه الدراسات على صغر حجمها، تصنّف ضمن مجال الفقه الاستدلاليّ الذي تناقش فيه الآراء نقدًا وتحليلًا، نفيًا وإثباتًا على أساس الأدلّة والبراهين من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وباقي القواعد والأصول الاجتهاديّة الأخرى.

وفي عرض هذه الآراء، سوف نكتفي بالقدر الذي يعبّر عن رأي الشيخ الصانعيّ من دون الخوض في تفاصيل المناقشات الاستدلاليّة، ومن هذه الآراء كما جاءت مرتّبة في السلسلة:

أوّلا: مساواة الرجل والمرأة في القصاص

يرى الشيخ الصانعيّ أنّ أحد الأسئلة الرئيسة في مسألة القصاص، يتمثّل في تساوي قصاص الرجل والمرأة أو عدم تساويه، فالرأي المشهور عند الفقهاء يقوم على أساس مبدإ عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة، ومعنى ذلك لو أنّ رجلًا قتل امرأة فلا يمكن لأولياء المرأة قتله إلا إذا منحوا ورثة الرجل القاتل نصف ديّة الإنسان الكامل، أما إذا قتلت المرأة رجلًا كان بإمكان أولياء الرجل اقتيادها به، وكأنّ الفقهاء في تقديره يرون للذكورة فضيلة وأفضليّة؛ لذا يعتقدون بعدم وجود مساواة في القصاص بين الرجل والمرأة.

وتُعَدُّ هذه المسألة في نظر الشيخ الصانعيّ من الملفّات التي يجابه بها الفقه الإسلاميّ، حيث يصنّفها بعضٌ على أنّها مخالفة لحقوق الإنسان وللعدل والإنصاف.

والرأي الذي توصّل إليه الشيخ الصانعيّ يقضي بتساوي القصاص بين جميع أصناف البشر، وأنّه لا توجد أيّ خصوصيّة مميّزة من ناحية الجنس والديانة، وكلّ ما كان مخالفًا لذلك لا بدّ من توجيهه أو ردّ علمه إلى أهله، فالقرآن الكريم عَدَّ البشر جميعهم أبناء آدم وحواء، ولم يضع أيّ فرق أو تمييز بينهم في مبدإ الخلقة، وفي الطاقات الإنسانيّة الكامنة. وأنّ عدم التساوي هو ظلم بعيد عن الحقيقة والعدالة، ذلك أنّ النساء يساوين الرجال في الهويّة الإنسانيّة، وفي الحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

ومن جهة العقل، يرى الشيخ الصانعيّ أنّ التمييز في القصاص لا ينسجم مع القواعد العقلائيّة المسلَّمة، والأحكام العقليّة اليقينيّة، ذلك أنّ العقل يَعُدُّ الظلم من الله قبيحًا، وصدوره عنه تعالى محالًا، ومن الواضح عنده أنّ التمييز في القصاص مصداق بارز وظلم شاخص.

وقد رفض الشيخ الصانعيّ ما يقال من أنّ هذا التمييز له علاقة من جهة كون نفقة المرأة على الرجل، وعَدّ الرجل أساس اقتصاد الأسرة وعمودها، فهذا الرأي في نظره هو تبرير لا أساس دينيّ وعلميّ له، ذلك أنّه من اللازم صدقه على الأطفال الصغار، والعجزة الكبار، والرجال المقعدين، وممن لا يرتهن لهم اقتصاد الأسرة، وكذا يلزم صدقه على المرأة العاملة وهي كثيرة اليوم، على الرغم من أنّهم لا يرضون بذلك.

وأمّا الروايات الواردة في هذه المسألة فهي عنده أعجز من أن تقع مرجعًا للإفتاء أو إبداء الرأي الفقهيّ، نظرًا لمخالفتها القرآن الكريم، مضافًا إلى جملة من الإيرادات المسجّلة عليها من جهة فقه الحديث[1].

---

(1) انظر: المصدر نفسه.

ثانيًا: مساواة الرجل والمرأة في الدية

يرى الشيخ الصانعيّ أنّ من الاستفهامات الجادّة في الفقه الإسلاميّ، الاستفهام الذي يدور حول الدية وعدم تساويها بين الرجل والمرأة، فقد ذهب مشهور الفقهاء؛ بل يمكن القول تمام فقهاء الإسلام عدا نزر يسير، إلى أنّ دية المرأة تقع على النصف من دية الرجل، كما ذهبوا في الجراحات إلى أنّ دية المرأة تساوي دية الرجل إلى الثلث، فإذا تجاوزت الثلث غدت دية المرأة نصف دية الرجل.

وبخلاف هذا الرأي المشهور يرى الشيخ الصانعيّ أنّ الروايات الواردة في مقام بيان الدية ومقدارها تدلّ على تساوي قيمة الدم، ولا شواهد في القرآن الكريم تدلّ على مبدإ عدم التساوي، ثمّ إنّ الأصول العامّة والقواعد الكلّيّة في الإسلام تشهد على هذا التساوي.

ومن الآيات التي تطرّق إليها الشيخ الصانعيّ، وتوقّف عندها في تساوي المرأة والرجل، قوله تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ**﴾[1]؛ فهذه الآية، حسب قوله، تريد إيصال أمر إلينا، وهو أنّ الناس متساوون في الحقيقة الإنسانيّة، وأنّه لا فرق بين الرجل والمرأة، الكبير والصغير، القويّ والضعيف، وعقب ذلك تُصدر الآية حكمها بالقول: يا أيّها الناس اتّقوا ربّكم، ولا يظلم أحدكم الآخر في حقّ غيره، لا الرجل بالنسبة إلى المرأة، ولا الكبير بالنسبة إلى الصغير، ولا القوي بالنسبة إلى الضعيف، ولا المولى بالنسبة إلى العبد، وعليه، وبدلالة هذه الآية، يؤمر الناس بتجنّب كلّ ما هو بنظر العرف والعقلاء ظلم، والله أولى بألّا يفعل ذلك، وعليه فلا شكّ عنده في دلالة الآية على تساوي الناس، ورفع أشكال التمييز بينهم في الأحكام والقوانين.

---

(1) سورة النساء: الآية 1.

وفي هذا النطاق، انتقد الشيخ الصانعيّ ما ذكره بعضهم من فلسفة تشريع التفاوت في الدية وحكمته بالإشارة إلى المكانة الاقتصاديّة المختلفة التي يمثّلها الرجل والمرأة، وذلك لكون الدية مرتبطة بالجانب البدنيّ، ولأنّ بدن الرجل أكثر قوّة وقدرة في مجال إنجاز الأعمال المادّيّة من المرأة؛ لهذا كان للرجال مردود عمليّ أكبر من النساء، ولهذا كانت ديتهم أكثر.

ويردّ الشيخ الصانعيّ على هذا الرأي، ويرى أنّ هذا التبرير حسب عبارته غير تامّ، وأنّه مجرّد استحسان، ولا توجد له أيّ إشارة في النصوص الدينيّة، ويرى أنّ تفاوت الأداء الاقتصاديّ والنشاط الإنتاجيّ بين الرجل والمرأة أمر متغيّر وليس بقار، كما ليس له شكل ثابت في المجتمعات والثقافات المختلفة والمتنوّعة، حيث نرى اليوم أنّ النظام الأسريّ قد اتّخذ لنفسه شكلًا آخر، وأصبحت المرأة في بعض المجتمعات المعاصرة تساهم في اقتصاد الأسرة بإنتاج أكبر أو مساوٍ لإنتاج الرجل نفسه.

ويسائل الشيخ الصانعيّ القائلين بهذه الفلسفة: لماذا لا يطبّقون فلسفتهم هذه على الأطفال، والذكور، والإناث، والعجزة من الرجال والنساء، وعلى الذين يجنون أرباحًا عالية في نشاطهم الاقتصاديّ، على الرغم من أنّ هؤلاء جميعًا ليس لديهم معدّل إنتاج اقتصاديّ واحد؟

وخلاصة القول عنده أنّ القرآن الكريم دالٌّ على لزوم دفع أصل الدية، دون أن يضع امتيازًا بين الرجل والمرأة، والروايات الدالّة أيضًا على تشريع الدية في الديانة الإسلاميّة تدلّ كالقرآن على المبدأ، ولا تضع تمييزًا بين الطرفين، والأمر عينه يجري في الأصول العامّة والقواعد الكلّيّة للإسلام، حيث تستدعي مساواة الدية بين الرجل والمرأة أيضًا.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الروايات المخالفة لهذه الأدلّة والشواهد لا يمكن عدّها مدركًا لتأسيس رأي فقهيّ[1].

---

(1) يوسف الصانعي، مساواة الدية: الرجل والمرأة والمسلم والكافر، ص9.

ثالثًا: ولاية الأمّ

يتّفق مشهور الفقهاء، كما يقول الشيخ الصانعيّ، على أنّ حقّ الولاية على الأطفال الصغار يثبت بعد وفاة الأب للجدّ والد الأب، وإذا كان الجدّ ميتًا يصل الأمر إلى الأمّ لتولي أمور أولادها، ومحلّ الخلاف والنزاع عنده في هذه المسألة يدور في صورة كون المرأة كالأب أمينة على ولدها، ومن أهل التدبير والدراسة بشؤون رعاية الطفل ومصالحه، ولو افتقرت إلى أحد هذين الشرطين لا تصلها الولاية حينئذٍ على أولادها، تمامًا كما لو فرضنا الأب فاقدًا لأحد هذين الشرطين، فإنّه لن يكون صاحب ولاية حينئذٍ.

وجهة البحث هنا تتحدّد في أنّه: هل تفرض الأمومة عدم القيمومة أم لا؟

والذي يراه الشيخ الصانعيّ أنّ للأمّ ولاية على الأولاد الصغار بعد وفاة الأب، وأنّ ولايتها مقدّمة على ولاية الجدّ والد الأب، وأنّ تصرّفاتها في أموال صغارها وشؤونهم الحقوقيّة تقع نافذة.

وبعد أن ناقش الشيخ الصانعيّ في المقام الأوّل مستندات النظريّة المشهورة في هذه المسألة، ونقدها وطرحها، انتقل إلى المقام الثاني، حيث أشار إلى شواهد تثبت عنده تقدّم ولاية الأمّ؛ إذ رأى أنّ الاعتبارات والمناسبات العقلائيّة والدينيّة تصلح شاهدًا على هذا التقدّم لصالح الأم، فالعقلاء والعرف الإنسانيّ، حسب قوله يرجّحون الأمّ الأمينة المدبّرة لمتابعة شؤون أولادها على غيرها، وذلك لكون محبّة الأم وإرادتها الخير لأبنائها، وقرابتها الشديدة منهم، تجعلها أكثر قربًا من أيّ طبقة أخرى من طبقات الأقارب عدا الأب، وإذا ما وضعناها مع الجدّ للأب أو أيّ واحد من الأقارب في رتبة واحدة، فمن الطبيعيّ عنده أن يرى العقل الجمعيّ للبشر، وفي الثقافة الإنسانيّة أنّ الأمّ أليق بذلك وأجدر.

والنصوص الدينيّة في الكتاب والسنّة تؤيّد في نظر الشيخ الصانعيّ، وبأشكال مختلفة، احترام عواطف الأمّ وأحاسيسها، وقد شرح القرآن

الكريم معاناة الأمّهات في فترات الحمل والولادة، وظلّ يوصي الإنسان بوالديه حُسنًا، وهي التوصية التي وردت أيضًا في العديد من الروايات المأثورة عن النبيّ وأهل بيته (ع)، إلى درجة أنّ الشهيد الأوّل محمّد بن مكّيّ يذهب بالقول إلى أنّه لو نادى الأب على الابن في صلاته المندوبة، يمكن للابن ألَّا يجيب والده ويمضي ليُتم صلاته، أمّا لو نادت الأمّ ولدها وهو في صلاة مستحبّة استحبّ له قطع الصلاة وإجابة أمّه.

ويُعقِّب الشيخ الصانعيّ على ذلك بالقول: إنّ مثل هذه الشواهد والنماذج كثيرة جدًّا في النصوص الدينيّة وفي الفقه الإسلاميّ أيضًا، ويستفاد من مجموعها في نظره أنّ الشريعة الإسلاميّة أولت أهميّة وعناية خاصّة بعواطف الأمّ ومشاعرها، وهذا ما يتحقّق في هذه المسألة؛ عبر تقديم الأمّ وعدّها أسبق من الجدّ.

وحين يريد الشيخ الصانعيّ أن يلخّص قوله في هذه المسألة يقول: «إنّ العمومات والمطلقات القرآنيّة والحديثيّة تثبت للأمّ ولاية على أولادها، وما اشتهر من تخصيص هذه العمومات وتقييد هذه المطلقات بخصوص الجدّ للأب تبيّن أنّه ليس بالدليل التامّ، ولا يمكن إعطاء رأي فقهيّ على أساسه. ووفقًا لعدم تماميّة أدلّة التخصيص والتقييد، تصل النوبة إلى الشواهد والقرائن التي ترجّح ولاية الأمّ. وعليه، فالإفتاء بولاية الأمّ وتقدّمها على ولاية الجدّ، مطابق للقواعد والمناهج الفقهيّة»[1].

رابعًا: إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار

ناقش الشيخ الصانعيّ هذه المسألة بناء على وجود مادّة في القانون المدنيّ الإيرانيّ، والمتعلّقة بإرث الزوج والزوجة، توافق رأي مشهور فقهاء الشّيعة، ونصّ هذه المادّة: «عندما لا يكون هناك وارث آخر غير الزوج أو

---

(1) يوسف الصانعيّ، قيمومة الأمّ، ص53.

الزوجة، يأخذ الزوج تمام تركة زوجته المتوفاة، أمّا المرأة فتأخذ في هذه الحال نصيبها، فيما تظلّ بقيّة تركة الزوج محكومة بحكم المال الذي لا وارث له».

ويرى الشيخ الصانعيّ أنّه بمجرّد ملاحظة هذه المادّة القانونيّة، يتسارع إلى الذهن سؤال عن سبب هذا الاختلاف وعدم المساواة في الحكم؟

ويضيف الشيخ الصانعيّ: إذا كنّا نمنح الزوج عندما يكون هو الوارث الوحيد لزوجته، ما زاد على سهمه من الإرث، فلماذا لا يُتّخذ هذا الإجراء نفسه في حقّ الزوجة، فتأخذ بدورها تمام الإرث الذي بناه زوجها بمساعدتها ووقوفها إلى جانبه، بدل أن يظلّ محكومًا بحكم المال الذي لا وارث له؟

ويُعقِّب الشيخ الصانعيّ على هذا السؤال بالقول: لا نجد جوابًا مقنعًا للإنسان الباحث عن العدالة يسكّنه ويُهَدِّئُهُ، من هنا يضطرّ الفقيه الذي يرى الإسلام قائمًا على العدالة، والعدالة قائمة عليه أن يتّجه ناحية مستند هذا الحكم ومناقشته.

ومن الواضح عند الشيخ الصانعيّ، أنّه لا يمكن للفقيه أو الحقوقيّ أن يطلق العنان لنفسه في السعي وراء العدالة؛ بل لا بدّ من أن تكون مثله العليا متبلورة داخل نظامه الفقهيّ والحقوقيّ، وتكمن الصعوبة في هذا الجانب أنّ أغلب القواعد المتّصلة بالإرث صريحة في أنّه لا توجد إمكانيّة لإجراء تعديلات فيها على أساس من المصالح، وليس ثمة فقيه يكرّ ويفرّ في هذا الباب.

والأمر الذي دفع الشيخ الصانعيّ لئلّا يعرض عن البحث في هذا الموضوع، حسب قوله، هو المدارك والمستندات التي اعتمدت في هذه المسألة، والتي يراها بحاجة إلى إعادة قراءة ودراسة فقهيّة معمَّقة، والنظريّة المختارة عنده بعد فحص الأقوال ومناقشتها في هذا الشأن، تأخذ بتساوي الرجل والمرأة في صورة انحصار الورثة بأحد الزوجين، فإنّ الزائد على الفرض يُعطى لهما بعنوان الردّ.

ويعتقد الشيخ الصانعيّ أنّ هذا الرأي هو أقوى الآراء وأقربها للواقع، وعلى تقدير عدم القول بهذا الرأي، فإنّه يقدّم الرأي القائل باستحقاق الزوجة الزائد عن فرضها في زمان غيبة الإمام، ونتيجة البحث التي يختم بها: إنّ ردّ ما زاد إلى الزوجة في صورة الانحصار هو الرأي المنسجم مع العدالة، والأقرب للاحتياط[1].

خامسًا: سلب صفة الذكورة عن المناصب الدينيّة والسياسيّة العليا

من الأبعاد الأساسيّة التي يشترك فيها أصحاب المنحى الجديد في الفقه الشيعيّ، تأكيد سلب صفة الذكورة عن المناصب الدينيّة والسياسيّة العامّة والعليا، التي كان يحتكرها الرجل لنفسه ولزمن طويل، ويحرّمها على المرأة، قاطعًا عليها طريق الوصول إليها.

وفي هذا النطاق لا يشترط الشيخ الصانعيّ صفة الذكورة في الولاية، والحكم، والمرجعيّة، وسائر شؤون الفقيه، والمعيار لديه هو الفقه والتقوى، وبشأن القضاء يرى أن لا خصوصيّة للذكورة في القضاء، ولا توجد حجّة شرعيّة على ذلك، وإطلاق أدلّة القضاء عنده حجّة على العموم والشمول، فكما إنّ الرجال مجازون من قبل الأئمّة المعصومين (ع) في التصدّي للقضاء، كذلك النساء مجازات من قبلهم، ولا سيّما في شؤون المرأة وحقوقها.

وعلى هذا النهج أيضًا الشيخ إبراهيم الجناتي، الذي لا يشترط في مرجع التقليد أن يكون ذكرًا، ولا مانع عنده من تصدّي المرأة الحائزة شروط مقام القضاء، ولا إشكال لديه في تصدّي المرأة كذلك لسائر المناصب الاجتماعيّة، والسياسيّة، والعلميّة، والثقافيّة، والإداريّة، والرئاسيّة، عندما يكون بمقدورها تولّيها والقيام بوظيفتها مع مراعاة الموازين الشرعيّة في الستر وغيره، وذكر الشيخ الجناتي هذه الآراء في رسالته العمليّة للعمل والالتزام بها عند من يرجع إليه في أمر التقليد.

---

(1) انظر: يوسف الصانعي، **إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار**، ص44.

السيّد محمّد البجنوردي من جهته يرى أنّ الأدلّة نفسها التي تدلّ على جواز التصدّي للرجل هي نفسها التي تدلّ على جواز التصدّي للمرأة، سواء في السلطة التنفيذيّة أم السلطة التشريعيّة، وفي كلّ إدارات البلاد ومناصبها اللازمة لإدارة المجتمع، وتسيير شؤونه، دون تحديد أو تقييد.

وبشأن القضاء يقول: بعد التحقيق الدقيق في الروايات والآيات وأقوال الفقهاء، واستنادًا إلى بناء العقلاء، وفهم طبيعة القضاء الذي هو رفع الخصومة بين المتخاصمين، أو إحقاق الحقّ في الدعاوى الحقوقيّة والماليّة، وإجراء الحدود في المسائل الجزائيّة، وجدت أنّ هذا المعنى لا يتمّ إلا بالعلم والحكم بالعدل، وهذا أمر لا علاقة للجنس به؛ بمعنى أنّه يجب أن يكون رجلًا ولا يكون امرأة أو العكس، فحينئذٍ نقول بصراحة: للنساء أن يتصدّين لأمر القضاء[1].

وبشأن الاجتهاد والإفتاء، يرى السيّد البجنوردي أنّ الاجتهاد أو الإفتاء أمر واقعيّ يتعلّق بمسألة القدرة على الاستنباط وتحصيل ملكة الاجتهاد، وسواء كانت هذه القدرة والملكة في المرأة نفسها أو الرجل نفسه، ولا شبهة عنده في أنّه لا فرق بين الرجل والمرأة في أصل الاجتهاد والإفتاء[2].

ويتّفق مع هذا النهج الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، الذي صنَّف كتابًا في جواز تولّي المرأة السلطة العليا التي هي رئاسة الدولة، بناء على خلفيّة المفارقة بين الدولة في المفهوم القديم، حيث تجتمع عند رئيس الدولة جميع السلطات التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة، والدولة في المفهوم الحديث، حيث تتوزّع السلطات على مؤسّسات تتقيّد بالقانون والدستور.

وعند تحرير هذه المسألة يتساءل الشيخ شمس الدين: هل يجوز في الشرع الإسلاميّ للمرأة ذات الكفاءة العمليّة، والذهنيّة، والأهليّة السلوكيّة

---

(1) انظر: محمد البجنوردي، **تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجًا**، ص101.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص105.

والأخلاقيّة، أن تتولى الحكم في الدولة، فتكون رئيسة للدولة أو رئيسة للوزراء، فضلًا عن تولّيها إحدى السلطات الوزاريّة أو الإداريّة، أو لا يجوز لها ذلك؟

ومن جهة أخرى: هل يجوز للمجتمع/ الشعب أن يُولِّي زمام أموره إلى امرأة؛ فيسند إليها مهمّة رئاسة الدولة أو رئاسة وزرائها، فضلًا عن تولّيها سلطة أقلّ أهميّة من ذلك، كأن تكون وزيرة أو رئيسة إداريّة لإحدى الإدارات العامّة في الدولة؟

والمسألتان عنده متلازمتان على الظاهر، فإذا جاز للمرأة أن تتولّى جاز للشعب أن يُولِّي، وإذا جاز للشعب أن يُولِّي جاز للمرأة أن تتولّى؛ إذ لا يتصوّر التفكيك في المشروعيّة، بأن يجوز لها أن تتولّى ولا يجوز للشعب أن يُولِّيها، أو يجوز للشعب أن يُولِّيها ولا يجوز لها أن تتولّى.

وعلى هذا، فإذا ثبت بالدليل الشرعيّ جواز تولّي المرأة الحكم؛ ثبت بالملازمة القطعيّة جواز توليتها، وإذا ثبت جواز توليتها؛ ثبت بالملازمة القطعيّة جواز تولّيها.

وقد بحث الشيخ شمس الدين هذه المسألة من وجهين:

الوجه الأوّل: عمّا إذا كان يوجد حظر شرعيّ على المرأة من هذه الجهة، بأن يدلّ دليل معتبر عند الشارع على تحريم تولّي المرأة للحكم، وعدم أهليّتها شرعًا لتولّي هذه المهمّة؛ باعتبار أنّها مهمّة مشروطة بالذكورة فلا صلاحيّة للمرأة تخوّلها تولّيها. وفي هذه الحالة يثبت بالملازمة عدم مشروعيّة توليتها من قبل الأمّة، فإذا حصل ذلك وقع باطلًا، ويكون تولّيها غير شرعيّ وتوليتها غير مشروعة.

الوجه الثاني: عمّا إذا كان يوجد حظر شرعيّ على الأمّة من هذه الجهة، بأن يدلّ دليل معتبر عند الشارع على حرمة تولية المرأة للحكم من قبل الأمّة، وعدم أهليّة الأمّة للقيام بذلك، وعدم ولايتها على نفسها من هذه الجهة؛ باعتبار أنّها مهمّة مشروطة بالذكورة. وفي هذه الحالة ثبت بالملازمة عدم

مشروعيّة تولّي المرأة للحكم، فإذا أقدمت الأمّة على اختيار امرأة كان اختيارها باطلًا لا أثر له شرعًا، ويكون تولّي المرأة المختارة للحكم على أساسه غير شرعيّ.

وحين يناقش الشيخ شمس الدين هذين الوجهين، يرى أنّ فقهاء الشّيعة الإماميّة لم يحرّروا مسألة تولّي المرأة للحكم؛ بل لم يتعرّضوا الشرط الذكورة في الحاكم في أبحاثهم الفقهيّة، وكذلك لم يتعرّض المتكلّمون منهم لهذه المسألة في أبحاث علم الكلام، في ما يتعلّق منه بمسألة الإمامة.

وأمّا الباحثون المعاصرون من الإماميّة الذين بحثوا مسألة الحكم، وتعرّضوا لشروط الحاكم، ذهبوا إلى اشتراط الذكورة في الإمام ـ الوالي، ولم يجوّزوا أن تتولّى المرأة الحكم ورئاسة الدولة. وقد بنوا موقفهم الفقهيّ القاضي باشتراط الذكورة على ما تسالم عليه الفقهاء؛ بل ادُّعي عليه الإجماع، وهو اشتراط الذكورة في القاضي وعدم مشروعيّة تولّي المرأة للقضاء، وعلى ما اشتهر بل ادُّعي عليه الإجماع أيضًا من اشتراط الذكورة في المفتي. وقد عدّوا الأدلّة على اشتراط الذكورة في القاضي، أدلّة على اشتراطها في رئيس الدولة، مضافًا إليها نصوص أخرى في الكتاب والسنّة استدلوا بها على هذه الدعوى. كما لا يبعد عنده أن يكون استناد الموقف الفقهيّ للإماميّة القاضي باشتراط الذكورة في رئيس الدولة، راجع إلى الخلفيّة الكلاميّة لولاية المعصوم الذي هو ذكر.

وبعد بحث مستفيض في أدلّة اعتبار الذكورة في رئيس الدولة ثبت عنده أن لا دلالة على اعتبار هذا الشرط، وأنّ عدم جواز تولّي المرأة القضاء من جهة اشتراط الذكورة في القاضي على المشهور لا يستلزم عدم أهليّتها لتولّي الرئاسة، ولا يدلّ على اشتراط الذكورة في رئيس الدولة[1].

ويتّفق مع هذا المنحى السيّد محمّد حسين فضل الله، ويتناغم معه، وآخرون أيضًا.

---

(1) انظر: محمد مهدي شمس الدين، **أهلية المرأة لتولي السلطة**، ص41.

ولا شك فيّ أنّ هذه الآراء تمثّل أعظم تحوُّل في الدراسات الفقهيّة، وتفتح أمام المرأة جميع فرص المشاركة في الحياة العامّة، وتضمن لها الحقوق السياسيّة كافّة، وترفع عن طريقها جميع العقبات التي تحول دون وصولها إلى المناصب العليا في الدولة وتسلُّمها.

وتقدّم هذه الآراء صورة لامعة عن المرأة في المجال الإسلاميّ، ولعلّها ألمع صورة عن المرأة في تاريخ الدراسات الفقهيّة الشيعيّة، فقد أظهرت هذه الآراء صورة المرأة الإنسانة التي تتساوى مع الرجل في الطبيعة الإنسانيّة؛ لأنّهما خُلقا من نفس واحدة، وبالتالي فلا فرق بينهما من هذه الجهة في أحكام الدية والقصاص.

وأظهرت هذه الآراء صورة المرأة الزوجة التي تقف مع زوجها في بناء الأسرة والتكوين الاقتصاديّ للأسرة، وبالتالي فلا فرق من هذه الجهة بين الرجل والمرأة في تبادل الحقّ بالإرث في صورة الانحصار بينهما.

ومن جهة أخرى، أظهرت هذه الآراء صورة المرأة الأمّ التي تشملها أدلّة الإحسان والمعروف والخير والبرّ، لذا فإنّ لها حقّ الولاية على أطفالها الصغار في حالة وفاة زوجها.

ومن جهة رابعة، أظهرت هذه الآراء صورة المرأة العالمة والمجتهدة والأمينة، التي لها أهليّة الاجتهاد والإفتاء، وتولّي القضاء والرئاسة العليا وسائر المناصب العامّة الأخرى.

والسؤال: هل بإمكان هذه الصورة اللامعة والمتفوّقة أن تحلّ مكان الصورة القديمة وتمحوها، هذا ما ينبغي أن تبرهنه المرأة نفسها، فهي أمام صورة جديدة عليها أن تتمسّك بها، وتدافع عنها، وتُعلي من شأنها، وتظلّ تبرزها دومًا حتى تتلاشى وتضمحلّ تلك الصورة القديمة والمشوّهة، التي هبطت كثيرًا بمكانة المرأة ومنزلتها؛ فالأمر إذن يتوقّف، وبشكل أساسيّ، على المرأة في إعطاء المصداق الحيّ والواقعيّ لتلك الصورة الذهنيّة.

الفصل العاشر

المسلمون الشّيعة: ومكابدة تصحيح الصورة

1- المسلمون الشّيعة: وتشوّه الصورة

تكوّنت عن المسلمين الشّيعة، في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، انطباعات يمكن وصفها بالخاطئة والمشوّهة؛ بل يمكن وصفها أيضًا بالجائرة والظالمة، وكشفت هذه الانطباعات عن حالة من الجهل المؤسف، وعدّت واحدة من أبرز الظواهر الكاشفة عن أزمة المعرفة من جهة، وعن أزمة المنهج من جهة أخرى في ساحة الفكر الإسلاميّ الحديث والمعاصر.

وما يثير الدهشة في هذه الانطباعات الموصوفة بالخاطئة والجائرة، أنّها تكوّنت عن شريحة من الناس لا يقال عنها إنّها من الشرائح المنقرضة، التي ظهرت وعرفت في التاريخ وانقرضت وتلاشت، ولم يعد لها بقايا أثر في الحاضر.

وهذه الشريحة من الناس، لا يقال عنها أيضًا إنّها تنتمي إلى كوكب آخر غير كوكب الأرض، فلا يمكن الوصول إليها، أو الاحتكاك بها، أو التواصل معها، أو الاقتراب منها.

وهذه الشريحة كذلك، لا تعيش في مكان معزول أو مقطوع، لا في جزيرة نائية، ولا في صحراء بعيدة، ولا على قمّة جبل شاهق، ولا تمثّل هذه الشريحة لغزًا يصعب فهمه، أو طلسمًا لا يمكن تفكيكه.

فهذه الشريحة من الناس تعيش في مجتمعات عربيّة وإسلاميّة متعدّدة، وليس في مجتمعات خاصّة بها، ومنغلقة عليها، وهي تعلن عن وجودها، وتفصح عن نفسها، وتزاول حياتها الطبيعيّة، ولها مصنّفاتها ومؤلّفاتها في ميادين المعرفة كافّة، ولها أعلامها وعلماؤها الذين لا يقلّون شهرة عن غيرهم، وهم مواطنون في أوطانهم، ويسافرون ويتنقّلون في بلاد العرب والمسلمين وفي مختلف أرجاء العالم.

أردت القول إنّ هذه الشريحة من الناس يمكن الوصول إليها في كلّ آن، ويمكن الاحتكاك بها، والتواصل معها، ولا يوجد ما يمنع من الانخراط في الجدل والنقاش والاحتجاج معها، ومن أشكال التعايش والتفاعل وأنماطهما، كافّة. فطريق المعرفة بهذه الشريحة وما تؤمن به من مفاهيم وأفكار، هذا الطريق ليس مغلقًا أو مسدودًا، فلا مبرّر على الإطلاق لهذا الجهل، وما يترتّب عليه من أحكام وتفسيرات خاطئة وجائرة.

ومتى ما كان طريق العلم مفتوحًا وليس مغلقًا أو مسدودًا، فلا بدّ من تحرّي العلم بالتثبّت والتبيّن من أيّ طريق، وعبر الطرق كافّة، فلا علم من دون تثبّت، ولا علم من دون تبيّن، والعالم يعرف بتثبّته وتبيّنه، ولا يعرف بتسرّعه وتعجّله، وكلّما ازداد الإنسان علمًا ازداد ميلًا إلى التثبّت، وتمسّكًا بالتثبّت على أنّه من موازين العلم.

وفي التثبّت والتبيّن ورع واحتياط من ناحية العلم، وسكينة وراحة ضمير من ناحية النفس، سواء أحرز الإنسان الصواب أم لا، فهذا الطريق يجنّب الإنسان عادة إصابة الجهل من ناحية العلم والواقع، ويجنّبه أيضًا الشعور بالندم من ناحية النفس والضمير.

هذا الربط بين العلم والتثبّت يمثّل اختبارًا جادًّا وحقيقيًّا لعلاقة الإنسان بالعلم، وعن كشف هذه العلاقة: نوعيّتها وطبيعتها، قوّة وضعفًا، تقدّمًا وتراجعًا، فالإنسان الذي يتثبّت ويعرف بالتثبت يكشف عن علمه قوّة

وتقدّمًا، والإنسان الذي لا يتثبّت ولا يعرف بالتثبّت يكشف أيضًا عن علمه ضعفًا وتراجعًا.

والحكمة من هذا التأكيد لربط العلم بالتثبّت، لكون الكثيرين الذين كتبوا عن المسلمين الشّيعة، كتبوا عنهم من دون تثبّت، علمًا أنّ طريق التثبّت لم يكن مغلقًا أو مسدودًا، مع ذلك لم يسلكوا هذا الطريق، وأغلقوه على أنفسهم بقصد أو من دون قصد، خلافًا للعلم والموازين العلميّة التي تتّخذ من التثبّت والتبيّن والورع والاحتياط طريقًا ومذهبًا.

فهؤلاء الذين كتبوا عن المسلمين الشّيعة، وأصدروا بحقّهم تلك الأحكام الخاطئة والظالمة التي لا تغتفر لهم ما لم يصحّحوها آجلا أو عاجلًا، كان بإمكانهم التثبّت من هذه الكتابات عن طريق المسلمين الشّيعة، بالعودة إليهم، والتواصل والتحاور معهم، ومناقشتهم ومحاججتهم، وتبيّن الرأي منهم، وهؤلاء الناس موجودون ومعروفون، والاتّصال بهم ممكن في جميع أوطانهم، ومناطق وجودهم، وفي مراكزهم العلميّة، من دون عقبات أو صعوبات، وبلا خشية أو رهبة، وهذا ما لم يحدث بالنسبة إلى هؤلاء.

ولطالما تعجّب المسلمون الشّيعة، علماء وباحثين ومثقّفين، من هؤلاء الذين كتبوا عنهم بتلك الطريقة المسيئة والظالمة، وكأنّهم لا يعرفون أحدًا من المسلمين الشّيعة، ولا تربطهم بأحد منهم أيّ صلة، لا صداقة ولا زمالة ولا غير ذلك، وكأنّ المسلمين الشّيعة غير موجودين في عالم هؤلاء، أو حسب قول بعضهم وكأنّ الشّيعة في تقدير هؤلاء ينتمون إلى كوكب آخر، في دلالة على مدى شدّة البعد عند هؤلاء الكتّاب، ومدى شدّة الشعور بالامتعاض عند المسلمين الشّيعة.

2ـ الظاهرة وأزمة المعرفة

في الانطباع السائد عند المسلمين الشّيعة أنّهم لا تنقصهم المعرفة بالمسلمين السنّة فكرًا، وفقهًا، وتاريخًا، وعقيدة، واللافت في الأمر أنّ هذا

الانطباع موجود حتى عند المسلمين السنّة، ودائمًا ما يصرّح الشّيعة بهذا الانطباع الجازمين به، وما يعدّ تطوّرًا في هذا الشأن أنّ بعض المسلمين السنّة المعاصرين أخذوا يصرّحون بهذا الأمر، ويكاشفون به، بعدما تبيّن لهم، وتثبّتوا منه.

وعن هذه المفارقة المزدوجة، الكاشفة عن معرفة من جهة المسلمين الشّيعة، وأزمة معرفة من جهة المسلمين السنّة، يمكن الإشارة إلى خمسة أقوال لكتّاب وباحثين معروفين ومعاصرين، وهذه الأقوال بحسب تعاقبها هي:

القول الأوّل: أشار إليه الكاتب المصري أحمد زكي (1284ـ1353هـ/1867ـ1934م) الملقّب بشيخ العروبة، وذلك بعد أن تعرّف إلى كتاب «أصل الشّيعة وأصولها» للشيخ محمّد الحسين كاشف الغطاء، ممتدحًا المؤلّف بقوله: «فقد أجاد في ترصيفه، وأفاد في تبويبه، وكشف الغطاء عن أمور كنّا نجهلها عن إخواننا الشّيعة الذين كانوا لا يتكلّمون عن أنفسهم، ولا يعرّفوننا بمذهبهم»[1].

القول الثاني: أشار إليه الدكتور أحمد كمال أبو المجد، وجاء في سياق مطالبته بالحاجة إلى حوار جديد بين السنّة والشّيعة، داعيًا القارئ غير المتخصّص إلى ملاحظة عدد من الحقائق التي تتّصل بالشّيعة والتشيّع، وأدل هذه الحقائق حسب قوله: «إنّ الشّيعة يعرفون عن عقائد أهل السنّة والجماعة ما لا يعرفه أكثر أهل السنّة عن عقائد الشّيعة وآراء علمائهم وعامّتهم، وهذه المعرفة ليست قاصرة على علماء الشّيعة وخاصّتهم، إنّما يشترك فيها بأقدار متفاوتة عامّتهم وغير المشتغلين بالعلم الدينيّ منهم، بينما لا يكاد أكثر المثقّفين غير المتخصّصين من أهل السنّة يعرفون عن الشّيعة إلا أنّهم طائفة أسرفت في التشيّع لعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وترى أنّه كان أولى بالخلافة من أبي بكر وعمر، وأنّهم فوق ذلك أصحاب

---

(1) محمد الحسين كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص32.

بدع يخالفون بها مذهب أهل السنّة، ويخرج بها المتطرّفون منهم عن دائرة الإسلام الصحيح»[1].

ولهذا دعا الدكتور أبو المجد علماء السنّة، والمثقفين منهم بصفة عامّة، إلى أن يعرفوا عن التشيّع أكثر مما يعرفون، وأن يتقبلوا الفقه الشيعيّ في الفروع تقبّلهم آراء المدارس الفقهيّة الأربع[2].

القول الثالث: أشار إليه الكاتب فهمي هويدي بقوله: إنّ «كلّ من قدر له أن يطوف بأرجاء العالم العربيّ، لا بدّ من أنّه صادف بعضًا من آثار موقف اللامعرفة والتوجّس من جانب أهل السنّة تجاه الشّيعة، حتى إنّني سمعت من ينتسب إلى العلم والسلف في دولة عربيّة شقيقة، يصنّف عقائد الشّيعة ليس فقط باعتبارها خروجًا عن الإسلام، ولكن بحسبانها شيء أدنى من عقائد أهل الكتاب والصابئة والمجوس والوثنيّين»[3].

ويرى هويدي أنّ ما يسمّيه موقف اللامعرفة والتوجّس «يفتح الباب لاحتمالات التشويه والتجريح، وما ينشأ عنها من مفاصلة ومقاطعة، الأمر الذي يؤدّي في النهاية إلى الطعن في معتقدات مائة مليون مسلم، ومحاولة إخراجهم من ملّة الإسلام، وإلغائهم من خرائط المسلمين، هكذا ببساطة مذهلة»[4].

القول الرابع: أشار إليه الشيخ الأزهريّ محمّد فكري عثمان أبو النصر بقوله: «والحقّ يقال إنّ حقيقة ومبادئ وفلسفة المذهب الشيعيّ تكاد تكون مجهولة جهلًا تامًّا في مصر، حتى في أوساط فقهائنا وعلمائنا السنّيّين، مما حدا بأزهرنا الشريف إلى تقرير تدريس المذهب الشيعيّ وفلسفته في الكلّيّات الأزهريّة، وهو ما ننتظره ونرجوه، لتتوحّد الآراء، وتستقيم الموازين،

---

(1) أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة**، ص269.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص285.

(3) فهمي هويدي، **أزمة الوعي الدينيّ**، ص281.

(4) المصدر نفسه، ص280.

وتتحقّق الآمال... وما يهزّني حقًّا أنّ المكتبة العربيّة في مصر والأزهريّة، للأسف الشديد تكاد تكون خلوًّا من كتب الشّيعة الإماميّة بالذات»[1].

القول الخامس: أشار إليه الكاتب المصريّ رجب البنا، وجاء في سياق بحثه عن العلاقات بين السنّة والشّيعة، وحسب قوله: إنّ «معظم أهل السنّة لا يعرفون شيئًا عن مذاهب وأفكار الشّيعة، وبعضهم عرف قليلًا عنها من أقوال أو عبارات أو أحكام إدانة أو هجوم من هنا وهناك، وبعضهم أخذ معلوماته من كتب قديمة كان لأصحابها عداء شديد للشيعة، وكان هذا العداء في الأصل لأسباب سياسيّة حول الخلافة والحكم وليس خلافًا حول أصول الدين. والنتيجة أنّ فكرة أهل السنّة عن الشّيعة مختلطة بكثير من الأكاذيب والشائعات، وهذا هو السبب في أنّ معظم أهل السنّة ينظرون إلى الشّيعة جميعًا على أنّهم فرقة واحدة، مع أنّهم فرق كثيرة، منها فرق معتدلة لا تختلف كثيرًا عن أهل السنّة، وفرق أخرى لها أفكار غريبة وبعيدة هي التي يسمّونها غلاة الشّيعة، ولا بدّ من أن نفرّق بين هؤلاء وهؤلاء، لأنّ الخلط بينهما واعتبارهما شيئًا واحدًا هو الذي أدّى إلى استمرار الجفوة، بدون مبرّر»[2].

هذه بعض الأقوال الواضحة والصريحة في الكشف عن أزمة المعرفة عند المسلمين السنّة تجاه المسلمين الشّيعة، ويوجد الكثير من هذه الأقوال التي يمكن الوصول إليها، والتعرّف إليها، عند الفحص والتحقيق.

3ـ الظاهرة: وأزمة المنهج

هذا من جهة أزمة المعرفة، أمّا من جهة أزمة المنهج فالصورة هي أكثر وضوحًا، وأشدّ وطأة، وأعظم فداحة، ولا جدال ولا نزاع على حقيقة هذه

---

(1) محمد الساعدي، **في سبيل الأمة الإسلاميّة**، ج2، ص400، نقلًا عن: مرتضى الرضويّ، **في سبيل الوحدة الإسلامية**، ص85.

(2) رجب البنا، **الشيعة والسنة واختلافات الفقه والفكر والتاريخ**، ص45.

الأزمة، التي تظهر في هذا الموضوع بأعلى درجاتها، وهي أزمة ممتدّة من الأزمنة القديمة، ظلّت وبقيت مع هذه الأزمنة المتوالية، وتصلح لأن تكون شاهدًا على إثبات أزمة المنهج في ساحة الفكر الإسلاميّ القديم والحديث والمعاصر.

وأزمة المنهج في هذا النطاق لها صور وأشكال عدّة، ومن أشدّها وضوحًا وأكثرها حدوثًا صورتان، الصورة الأولى وتحدّدت في تقصّد تكوين المعرفة بالمسلمين الشّيعة؛ ليس عن طريق العودة إلى مصادرهم ومراجعهم، وإنّما عن طريق العودة إلى مصادر خصومهم ومراجعهم. الصورة الثانية وتحدّدت في طريقة الخلط بين الشّيعة الإماميّة والفرق الشيعيّة الأخرى، ومنهم من يعرفون بالغلاة، وبعض الفرق التي هي بحكم المنقرضة.

وتقصّدت الإشارة إلى هاتين الصورتين بوجه خاصّ، لكونهما من الصور التي جرى التنبّه عليهما، والإقرار بهما، وإبانتهما، وبات من الممكن الاستناد إليهما في إثبات وجودهما، بوصفهما من الصور التي تتعارض وقواعد المنهج العلميّ.

بشأن الصورة الأولى، إنّ من أوضح أساسيّات المنهج العلميّ أنّه لا يمكن الاعتماد على مراجع الخصوم في تكوين المعرفة الموصوفة بالعلميّة والموضوعيّة، مهما بلغت هذه المراجع ما بلغت، ولا توجد فئة من الناس تقبل تكوين المعرفة عنها بالاستناد إلى مراجع خصومها، ويكفي إعطاء هذه المراجع صفة الانتساب إلى الخصم لتضعيفها وتجريحها والتشكيك فيها، وسلب صفتي العلميّة والموضوعيّة عنها.

هذه الإشكاليّة التي لا يكاد أحد يختلف عليها قديمًا وحديثًا، قد جرى العمل بها وبإسراف شديد في تكوين المعرفة عن المسلمين الشّيعة، فالمعرفة التي تشكّلت عنهم كانت في الغالب تستند إلى مراجع الخصوم ومصادرهم، وهذا ليس مقبولًا من الناحية العلميّة على الإطلاق، ليس عند

الشّيعة فحسب، وإنّما عند أيّ فئة من الناس، باعتبار أنّ هذا الطريق لا يكون معرفة، ولا يعدّ طريقًا علميًّا، لأنّه لا يتّخذ من المعرفة مرتكزًا أو أساسًا، وإنّما هو طريق لا يخلو من التحيّز بدرجة أو بأخرى.

وثمّة من تنبّه إلى هذه الإشكاليّة من المعاصرين ونقدها، وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى ثلاثة أقوال صريحة وواضحة، وهي:

القول الأوّل: أشار إلى هذا القول الدكتور حامد حفني داود الذي قدّم مكاشفة واضحة استند فيها إلى أسس المنهج العلميّ فهمًا وتنزيلًا، شارحًا قوله ومبرهنًا إيّاه بطريقة تطبيقيّة، ونصّ كلامه: «يخطئ كثيرًا من يدّعي أنّه يستطيع أن يقف على عقائد الشّيعة الإماميّة وعلومهم وآدابهم ممّا كتبه عنهم الخصوم، مهما بلغ هؤلاء الخصوم من العلم والإحاطة، ومهما أحرزوا من الأمانة العلميّة في نقل النصوص، والتعليق عليها بأسلوب نزيه بعيد عن التعصّب الأعمى. أقول ذلك جازمًا بصحّة ما أدّعي، بعد أن قضيت ردحًا طويلًا من الزمن أدرس فيها عقائد الأئمّة الاثني عشر بخاصّة، وعقائد الشّيعة بعامّة، فما خرجت من هذه الدراسة الطويلة التي قضيتها متصفّحًا في كتب المؤرّخين والنقّاد من علماء أهل السنّة بشيء ذي بال.

ومن ثمّ اضطررت، بحكم ميلي الشديد إلى طلب الحقيقة حيث كانت، والحكمة حيث وجدت، والحكمة ضالّة المؤمن، أن أدير دفّة دراستي العلميّة لمذهب الاثني عشريّة إلى الناحية الأخرى. تلك هي دراسة هذا المذهب في كتب أربابه، وأن أتعرّف عقائد القوم مما كتبه شيوخهم والباحثون والمحقّقون من علمائهم وجهابذتهم.

من البديهيّ أنّ رجال المذهب أشدّ معرفة لمذهبهم من معرفة الخصوم به، مهما بلغ أولئك الخصوم من الفصاحة والبلاغة، وفضلًا عن ذلك فإنّ الأمانة العلميّة التي هي من أوائل أسس المنهج العلميّ الحديث، وهو المنهج الذي اخترته وجعلته دستوريّ في أبحاثي ومؤلّفاتي، حين أحاول

الكشف عن الحقائق الماديّة والروحيّة، هذه الأمانة تقتضي التثبّت التامّ في نقل النصوص، والدراسة الفاحصة لها»[1].

والدكتور حامد داود كان رئيسًا لقسم الأدب في جامعة عين شمس، ويعرّف نفسه بوصفه واضع أسس المنهج العلميّ الحديث.

القول الثاني: أشار إلى هذا القول الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازانيّ (1350ـ1414هـ/ 1930ـ1994م)، أستاذ الفلسفة الإسلاميّة المعروف، الذي قدّم مكاشفة واضحة تجاري ما أشار إليه الدكتور حامد حفني داود وتطابقه، ونصّ كلامه: «وقع كثير من الباحثين، سواء في الشرق أو في الغرب، قديمًا وحديثًا، في أحكام كثيرة خاطئة عن الشّيعة، لا تستند إلى أدلّة أو شواهد نقليّة جديرة بالثقة، وتداول بعض الناس هذه الأحكام في ما بينهم دون أن يسألوا أنفسهم عن صحّتها أو خطئها، وكان من بين العوامل التي أدّت إلى عدم إنصاف الشّيعة من جانب أولئك الباحثين الجهل الناشئ عن عدم الاطّلاع على المصادر الشيعيّة، والاكتفاء بالاطّلاع على مصادر خصومهم.

وممّا لا شكّ فيه أنّ أيّ باحث يتصدّى للبحث عن تاريخ الشّيعة أو عقائدهم أو فقههم، لا بدّ له من الاعتماد أوّلًا قبل كلّ شيء على تراث الشّيعة أنفسهم في هذه المجالات، هذا مضافًا إلى ما ينبغي عليه من تحرّي الصدق في الروايات التاريخيّة التي يجدها في كتب خصوم الشّيعة تحرّيًا دقيقًا، وذلك للوصول إلى الحقيقة ذاتها، وإلى كلّ ما ينبغي عليه من التجرّد عن كلّ هوى مذهبيّ سابق يؤثّر عليه في إصدار أحكامه»[2].

القول الثالث: أشار إلى هذا القول أستاذ الفلسفة الإسلاميّة في جامعة الإسكندريّة الدكتور أحمد محمود صبحي، وحسب قوله: «لا يجور لبحث

---

(1) مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلامية**، ص77.

(2) المصدر نفسه، ص109.

علميّ أو رسالة جامعيّة أن تستند إلى مصادر من كتب الخصوم.. إنّ قوله تعالى ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾ إن كان المسلم مطالبًا بالعمل بها، فأولى بالباحث ثمّ أولى اتّباعها، وإنّما يؤخذ العلم من مظانّه، كما يعرف المذهب من أهله لا من خصمه... وأنّه ينبغي أن تدرس الفرق الإسلاميّة جميعًا، وبخاصّة الشّيعة في نزاهة وموضوعيّة... ولا يجوز لباحث أن يكتب عن مذهب أو فرقة دون الرجوع إلى كتبها المحرّرة بأيدي علمائها، والمعبّرين عنها من مفكّريها، معرضًا عن روايات الخصوم»[1].

أما بشأن الصورة الثانية، هذه الصورة تحدّدت في طريقة الخلط بين الشّيعة الإماميّة الاثني عشريّة والفرق الأخرى المصنّفة من الجماعات الشيعيّة، وحصل هذا الخلط حتى مع بعض الفرق التي انقرضت وتلاشت ولم يعد لها وجود ولا بقايا أثر، كما إنّ هذا الخلط حصل حتى مع بعض الفرق التي ابتعدت كثيرًا عن نهج الشّيعة الإماميّة وانحرفت في مسلكيّاتها العقديّة، وحسبت على ما عرف بالغلاة الذين تبرّأ منهم الشّيعة الإماميّة.

ومن تحرّى البحث عن الحقيقة، وتقصّد التثبّت والتبيّن، وتوخى الالتزام بقواعد المنهج العلميّ، فإنّ من السهولة عليه التنبّه على مثل هذه الإشكاليّة، التي لا ينبغي الوقوع فيها، والتورّط بها، لكونها تسيء إلى الباحث، وتسلب منه صفة الموضوعيّة من ناحية النظر إلى الموضوع، أو صفة العلميّة من ناحية امتلاك القدرة على البحث والنظر العلميّ.

وثمّة من تنبّه على هذه الإشكاليّةونقدها ، وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى ثلاثة أقوال، هي:

القول الأوّل: أشار إليه رئيس قسم الاجتماع في جامعة القاهرة سابقًا

---

(1) مجموعة كتّاب، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص104ـ110.

الدكتور علي عبدالواحد وافي (1319ـ1412هـ/ 1901ـ1991م)، الذي نشر كتابًا حول العلاقة بين السنّة والشّيعة، أعلن فيه أنّه لم يدّخر وسعًا في تحرّي الحقيقة بدون تعصّب ولا تحيّز، وحين تطرّق إلى التفريق بين الشّيعة الجعفريّة وغيرها من فرق الشّيعة الأخرى، وجد من الأهمية التنبيه على هذا الأمر، وحسب قوله: «ويزيد من أهميّة هذه الفقرة، أنّ كثيرًا من مؤلّفينا بل من كبارهم أنفسهم، قد خلط بين الشّيعة الجعفريّة وغيرها من فرق الشّيعة، فنسب إلى الجعفريّة عقائد وآراء ليست من عقائدهم، ولا من آرائهم في شيء، وإنّما ذهبت إليها فرق أخرى من فرق الشّيعة»[1].

القول الثاني: أشار إليه فهمي هويدي بقوله: «بدا واضحًا في الكتابات المنشورة، أنّ ثمّة قدرًا معيبًا من الخلط بين الإماميّة وغيرهم من فرق الشّيعة التي عرف عنها الغلوّ وفساد العقيدة... ومختلف المصادر العلميّة المعتبرة عند السنّة والشّيعة، تفرّق بين الاثني عشريّة وبين الفرق المغالية والمنحرفة»[2].

القول الثالث: أشار إليه رجب البنا، وظلّ يلفت الانتباه عليه مرّات عدّة في كتابه الذي خصّصه للحديث عن العلاقات بين السنّة والشّيعة، وفي جميع هذه المرّات كان ينتقد طريقة الخلط بين الشّيعة الإماميّة وغيرها من الفرق الأخرى، ويدعو إلى تجاوز هذه الطريقة، والتخلّص منها.

فحين تحدّث عن قصّة الشّيعة، ختم هذا الفصل بالقول: من يريد أن يفهم الشّيعة عليه أن يكون قادرًا على التمييز بين ما هو من مذهب الشّيعة، وما هو دخيل ومدسوس عليهم، وأن يفرّق بين فكر المذهب الآن، وأفكار فرق قديمة ضالّة كانت تدّعي أنّها من الشّيعة وقد اندثرت، وبقي ذكرها في الكتب القديمة، يرجع إليها من يريد أن يسيء إلى الشّيعة جميعًا[3].

---

(1) علي عبد الواحد وافي، **بين الشيعة والسنّة**، ص10.

(2) فهمي هويدي، **أزمة الوعي الديني**، ص284ـ285.

(3) انظر: رجب البنا، **الشيعة والسنة واختلافات الفقه والفكر والتاريخ**، ص29.

وحين تطرّق إلى ضرورة الفصل بين الشّيعة والغلاة، انتقد البنا أولئك الذين يتقصّدون ربط الشّيعة بالغلاة، وحسب قوله: «يحلو لكثير ممّن يتناولون أمور الشّيعة، أن يستعرض الآراء الغريبة لهؤلاء الغلاة، ويظنّ أو يعمل ماكرًا على الادّعاء بأنّ هؤلاء هم الشّيعة، والحقيقة أنّ هؤلاء أساؤوا إلى الشّيعة وإلى الإسلام»[1].

وعدّ البنا أنّ من أهم أسباب ما أسماه بالجفوة بين أهل السنّة والشّيعة «أنّ هناك كتبًا قديمة تحدّثت عن الشّيعة بكراهية وعداء، وشرحت أفكار جماعات منها من الغلاة المتطرّفين، وقد انتهت هذه الجماعات ولم يعد لها وجود، وما زال كثيرون من أهل السنّة يرجعون إلى كتاب الملل والنحل للشهرستاني، وما يذكره من أفكار غريبة تصل إلى حدّ الكفر، ردّدتها جماعات ادّعت أنّها من الشّيعة، ويحسبون أنّ هذه أفكار مذاهب الشّيعة جميعًا، وأنّها ما زالت أفكارًا حيّة إلى اليوم، وهذا غير صحيح»[2].

هذه لمحة مقتضبة جدًّا عن صورة أزمة المعرفة من جهة، وأزمة المنهج من جهة أخرى، الحاصلة مع ظاهرة المسلمين الشّيعة في العصر الحديث.

4ـ الأزمة والجانب التطبيقيّ

يوجد جانب تطبيقيّ في الكشف عن طبيعة هذه الأزمة المزدوجة معرفة ومنهجًا، وفي تأكيد الانطباع السائد عند الفريقين حول فارق المعرفة المتبادلة بين السنّة والشّيعة، من جهة انخفاضها عند المسلمين السنّة، وارتفاعها عند المسلمين الشّيعة.

وتحدّد هذا الجانب التطبيقيّ في تجربة الشيخ محمّد الحسين كاشف الغطاء (1294ـ1373هـ/ 1876ـ1954م)، وكتابه «أصل الشّيعة وأصولها»

(1) المصدر نفسه، ص115.

(2) المصدر نفسه، ص310.

الصادر مطلع ثلاثينيّات القرن العشرين، مع الكاتب المصريّ أحمد أمين (1295-1373هـ/ 1887-1954م)، وكتابه «فجر الإسلام» الصادر عام 1929م.

تحدّث أحمد أمين في كتابه «فجر الإسلام» عن المسلمين الشّيعة، وقال عنهم كلامًا هو من أسوإ ما قيل بحقّهم في العصر الحديث، فقد تحدّث عن هؤلاء المسلمين وكأنّه يتحدّث، وبكلّ سهولة وبساطة، عن طائفة من طوائف اليهود، أو عن طائفة من طوائف المسيحيّين، أو عن طائفة أخرى من غير طوائف المسلمين، وليس عن طائفة من المسلمين.

وقد تأسّفت كثيرًا على أنّ مثل هذا الكلام يصدر من كاتب وباحث حاول كتابة التاريخ الإسلاميّة برؤية حديثة، وظلّ يدّعي بأنّه يلتزم منهج البحث العلميّ التاريخيّ، وطالما تساءلت مع نفسي كيف سمح هذا الرجل لنفسه بأن يطلق كلّ هذا الكلام الجائر والظالم، وكيف قبل أن يدوّنه في كتابه، ويشهره بين الناس، وكأنّه لا يوجد أحد من المسلمين الشّيعة في عصره.

ما كتبه أحمد أمين كان صادمًا جدًّا، وأثار غضبًا شديدًا عند عامّة المسلمين الشّيعة علماء ومثقّفين، وحتى على مستوى الجمهور العامّ، وهذا ما شعر به الكاتب في عصره، وأشار إلى ذلك في كتابه الذي خصّصه لسيرته الذاتيّة بقوله: ولما أخرجت كتاب «فجر الإسلام» كان له أثر سيّئ في نفوس كثير من رجال الشّيعة، وما كان له أن يقدر ذلك، لأنّه كان يظنّ أنّ البحث العلميّ التاريخيّ شيء، والحياة العمليّة الحاضرة شيء آخر، لكنّ شيعة العراق والشام غضبوا منه، وألّفوا في الردّ عليه كتبًا ومقالات شديدة اللهجة، لكنّه لم يغضب منها حسب قوله[1].

وقد أثار هذا الكتاب دهشة الشيخ كاشف الغطاء واستغرابه، وتأكّدت

(1) انظر: أحمد أمين، حياتي، ص229.

عنده صحّة الانطباعات المنقولة له عن حالات الجهل وسوء الفهم تجاه المسلمين الشّيعة، ووجد في كتاب «فجر الإسلام» أنّ مؤلّفه كتب عن الشّيعة كخابط عشواء، أو حاطب ليل، وعدّ لو أنّ رجلًا في أقاصي الصين كتب عن الشّيعة في ذلك الوقت تلك الكتابة، لم ينفسح له العذر، ولم ترتفع عنه اللائمة، فتأكّدت عنده صحّة ما كتبه له أحد الشباب العراقيّين المبتعثين إلى مصر للدراسة في كلّيّة دار العلوم بالقاهرة، الذي سمع من بعض الأزهريّين المصريّين وغيرهم، انطباعات تخرج المسلمين الشّيعة من دائرة الإسلام.

الانطباعات التي أثارت استغراب الشيخ كاشف الغطاء، إلى درجة كان من الصعب عليه التصديق بها، وتعامل معها بشكّ وارتياب، متعجّبًا ومتسائلًا كيف يمكن أن يبلغ الجهل والعناد بعلماء بلاد هي في طليعة المدن العلميّة الإسلاميّة، ومطمح أنظار العرب؛ بل المسلمين كافّة، في تمحيص الحقائق، وتمزيق جلابيب الأكاذيب، وما كاد يركن إلى تصديق ذلك، حتى وقع في يده كتاب «فجر الإسلام»، فتأكّدت عنده صحّة تلك الأقاويل الموسومة بالجهل والافتراء.

وفي عام 1930م، كان أحمد أمين مع وفد مصريّ في زيارة للعراق، فذهب إلى مدينة النجف مع الوفد المصريّ، والتقى هناك بالشيخ كاشف الغطاء الذي تحدّث عن هذا اللقاء بقوله: «من غريب الاتّفاق أنّ أحمد أمين في العام 1349هـ بعد انتشار كتابه، ووقوف عدّة من علماء النجف عليه، زار مدينة العلم، وحظي بالتشرّف بأعتاب باب تلك المدينة مع الوفد المصريّ المؤلّف من زهاء ثلاثين بين مدرّس وتلميذ، وزارنا بجماعته ومكثوا هزيعًا من ليلة من ليالي شهر رمضان في نادينا في محفل حاشد، فعاتبناه على تلك الهفوات عتابًا خفيفًا، وصفحنا عنه صفحًا جميلًا، وأردنا أن نمرّ عليه كرامًا، ونقول له سلامًا، وكان أقصى ما عنده من الاعتذار عدم الاطّلاع، وقلّة المصادر، فقلنا وهذا أيضا غير سديد، فإنّ من يريد أن يكتب عن موضوع

يلزم عليه أوّلًا أن يستحضر العدّة الكافية، ويستقصي الاستقصاء التامّ، وإلا فلا يجوز له الخوض فيه والتعرّض له»[1].

ومن المفارقات المهمّة التي لفتت انتباه الشيخ كاشف الغطاء، وأشار إليها بتعجّب، مفارقة تؤكّد فارق المعرفة بين الفريقين، وحسب قوله متسائلًا ومتعجّبًا «كيف أصبحت مكتبات الشّيعة، ومنها مكتبتنا المشتملة على ما يناهز خمسة آلاف مجلّد أكثرها من كتب علماء السنّة، وهي في بلد كالنجف فقيرة من كلّ شي إلّا من العلم والصلاح، ومكتبات القاهرة ذات العظمة والشأن خالية من كتب الشّيعة إلّا شيئًا لا يذكر، نعم القوم لا علم لهم من الشّيعة بشيء وهم يكتبون عنهم كلّ شيء»[2].

وبدوره أشار أحمد أمين إلى هذا اللقاء، وتطرّق له باقتضاب شديد في سيرته الذاتيّة، قائلًا: «ولمّا لقيت شيخ الشّيعة في العراق الأستاذ آل كاشف الغطاء، عاتبني على ما كتبت عن الشّيعة في فجر الإسلام، وقال إنّي استندت في ما كتبت على الخصوم، وكان الواجب أن استند إلى كتب القوم أنفسهم، وقد يكون ذلك صحيحًا في بعض المواقف»[3].

مع ذلك استدرك أحمد أمين، وأظهر دفاعًا عن موقفه بقوله: «ولكنّي لما استندت على كتبهم في ضحى الإسلام، ونقدت بعض آرائهم نقدًا عقليًّا نزيهًا مستندًا على كتبهم غضبوا أيضًا، والحقّ أنّي لا أحمل تعصّبًا لسنّة ولا شيعة، ولقد نقدت من مذاهب أهل السنّة ما لا يقلّ عن نقدي لمذهب الشّيعة، وأعليت من شأن المعتزلة بعد أن وضعهم السنّيّون في الدرك الأسفل، إحقاقًا لما اعتقدت أنّه الحقّ»[4].

لكنّه في مطلع خمسينيّات القرن العشرين، عاد وذكر بالملاحظة التي

(1) محمد الحسين كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص45.

(2) المصدر نفسه، ص46.

(3) أحمد أمين، **حياتي**، ص229.

(4) المصدر نفسه، ص230.

سجّلها عليه من قبل المسلمون الشّيعة، مظهرًا هذه المرّة أسفه من جهة، وداعيًا إلى التقارب بين الفريقين من جهة أخرى، وحسب قوله: «قد يكون هناك لوم عليّ في أنّي اعتمدت في أكثر ما اعتمدت على الكتب السنّيّة التي وصفت عقائد الشّيعة... لهذا آسف كلّ الأسف إذا كان في كلامي في هذه الرسالة، أو في فجر الإسلام وضحاه وظهره ما يغضب إخواننا الشّيعيّين... وليس أحبّ إلى نفسي مع هذا، من القضاء على العداوة بين السنّيّين والشّيعيّين، فما أحوجنا إلى الصداقة خصوصًا في هذا الزمن، ومن أجل ذلك رحّبت بالانضمام إلى جماعة التقريب، لأنّه غاية ما أتمنّى، ولست أريد إثارة فتن جديدة إلى الفتن القديمة»[1].

5ـ أحمد أمين: مغالطات ونقد

الاقتران بين أحمد أمين وكاشف الغطاء يمثّل إحدى صور فارق الموقف المتّصل بالعلم والمنهج في التعامل مع ظاهرة المسلمين الشّيعة، أحمد أمين الذي رجع إلى مصادر الخصوم، وركن إلى كتابات المستشرقين، وسجّل كلامًا لا يتّسم بالعلميّة والمنهجيّة، كلامًا لا يقدّم معرفة، ولا يعزّز تقاربًا وتفاهمًا؛ بل يكرّس جهلًا وتباعدًا وقطيعة، لأنّه يظهر المسلمين الشّيعة على غير حقيقتهم.

أمّا كاشف الغطاء فقد أظهر صفحًا وتسامحًا، وعبّر عن هذا الموقف تجاه أحمد أمين حين التقيا في النجف، وقدّم معرفة موثوقة عن المسلمين الشّيعة في كتابه «أصل الشّيعة وأصولها»، ودعا إلى التفاهم والتقارب، والتخلّص من صور الجهل كافّة، ونبذ التباعد والتشاحن بين المسلمين ومذاهبهم.

ونتيجة لهذا الفارق في الموقف، قوبل موقف أحمد أمين بالذمّ، وقوبل موقف كاشف الغطاء بالثناء، فقد ظهر أحمد أمين في الموقف الذي يبتعد

---

(1) أحمد أمين، **المهدي والمهدويّة**، ص106.

فيه عن العلم والمعرفة بالمغالطات والافتراءات التي قدّمها ودوّنها، وظهر كاشف الغطاء في الموقف الذي يقترب فيه من العلم والمعرفة بالحقائق والتصحيحات التي قدّمها ودوّنها.

وبسبب هذا الموقف؛ تعرّض أحمد أمين إلى نقد ونقد متلاحق ومستمرّ، جاء من أولئك الذين وقفوا على الحقيقة، وانكشفت لهم الصورة، وأعلنوا انحيازهم إلى موقف العلم والمعرفة، فحين اطّلع أحمد زكي على كتاب «أصل الشّيعة وأصولها»، انكشفت له صورة عن المسلمين الشّيعة مغايرة تمامًا عن الصورة التي نقلها أحمد أمين، وتحدّث عن انقلاب هذه الصورة عنده، ممتدحًا كاشف الغطاء ومنتقدًا أحمد أمين، قائلًا عن صاحب كتاب أصل الشّيعة «فقد أجاد في ترصيفه، وأفاد في تبويبه، وكشف الغطاء عن أمور كنّا نجهلها عن إخواننا الشّيعة الذين كانوا لا يتكلّمون عن أنفسهم، ولا يعرّفوننا بمذهبهم، والفضل كلّ الفضل يعود للخرافة التي دوّنها الأستاذ أحمد أمين من غير تحقيق ولا مراجعة»[1].

وفي عام 1966م نشر الدكتور حامد حفني داود مقالة في مجلة «رسالة الإسلام» العراقيّة، انتقد فيها طريقة التعامل غير العلميّ مع المسلمين الشّيعة، خاصًّا بالذكر أحمد أمين، وحسب قوله: «ولقد كانت الطامّة أعظم حين خرج على الناس بعض المحدثين الذين ينتحلون لأنفسهم سعة العلم، ويأتزرون بإزار المعرفة، وليتهم تواضعوا وتنزّهوا عن رفع أنفسهم فوق قدرها، لمّا أعلنوا الثورة على الفرق الإسلاميّة، وأفردوا الشّيعة بأعظم جانب منها، فأفسدوا في ما كتبوا مناهج البحث العلميّ، وأوصدوا دونهم أبواب العلم.

وكان، للأسف الشديد، أستاذنا أحمد أمين واحدًا من هؤلاء النفر الذين حجبوا عن أنفسهم نور المعرفة في ركن عظيم من أركان الحضارة الإسلاميّة،

(1) محمد الحسين كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص32.

ذلك الركن الذي سبق فيه الشّيعة غيرهم من بناة الحضارة الإسلاميّة والتراث الإسلاميّ، فكان هذا المسلك هنة سجّلها التاريخ الإسلاميّ عليه، كما سجّلها على غيره ممن حذا حذوه من أساتذة الجامعات، الذين آثروا التعصّب الأعمى على حريّة الرأي، وجمدوا بآرائهم عند مذهب بعينه، وليس ذلك بالطريق السويّ الذي يسلكه المحقّقون من الباحثين»[1].

وحينما اقترب رجب البنا من هذا الموضوع، وجد أنّ من الواضح في نظره أنّ أحمد أمين قد تحامل على الشّيعة، وبالغ في أمرهم[2].

وثمّة من انتقد أحمد أمين من جهة اتّباعه آراء المستشرقين الأوروبيّين، وركونه لهم، فقد عدّه الدكتور علي عبدالواحد وافي أنّه ممّن سار في ركبهم في كتابيه «فجر الإسلام» و«ضحى الإسلام»[3].

والباحث الإيرانيّ حميد عنايت، من جهته، عدّ «أنّه قبل أحيانًا، وهو مغمض العين، آراء مستشرقين من أمثال دوزي وفلهاوزن»[4].

هذه إحدى الصور التي قلبت الموازين العلميّة في طريقة التعامل مع ظاهرة المسلمين الشّيعة، وأساءت إلى العلم والمعرفة بهذه الطريقة التي جلبت معها افتراءات ومغالطات جائرة وظالمة.

6- كاشف الغطاء وتصحيح الصورة

يعدّ كتاب «أصل الشّيعة وأصولها» أحد أهمّ المؤلّفات التي جاءت في سياق تصحيح الصورة عن المسلمين الشّيعة في العصر الحديث، وأحد أهمّ النصوص التي تنتمي إلى أدب التقارب والتصالح بين المسلمين، وأحد أهمّ

---

(1) محمد علي آذرشب، **مسيرة التقريب**، ج1، ص494.

(2) انظر: رجب البنا، **الشيعة والسنة واختلافات الفقه والفكر والتاريخ**، ص19.

(3) انظر: علي عبدالواحد وافي، **بين الشيعة والسنّة**، ص43.

(4) حميد عنايت، **الفكر السياسيّ الإسلاميّ المعاصر**، ترجمة: إبراهيم الدسوقي، ص87.

المصنّفات التي أصدرها الشيخ كاشف الغطاء، وأكثرها شهرة وتداولًا في ساحة المسلمين المعاصرين.

هذه الأهميّة للكتاب تعلّقت بالمؤلّف من جهة، وتعلّقت من جهة ثانية بطبيعة الروح العامّة التي سرت في الكتاب. فالمؤلف الشيخ كاشف الغطاء يعدّ من رجالات الإصلاح الإسلاميّ في العصر الحديث، ومن دعاة الوحدة الإسلاميّة والتقريب بين مذاهب المسلمين، ومن العاملين بدأب وثبات في هذا الدرب الذي أمضى فيه أكثر من نصف قرن، وبقي مدافعًا عن هذا المنهج قولًا وعملًا، عرفه وشهد له كلّ من سلك هذا السبيل في عصره وما بعد عصره.

ومن جهة الروح العامّة التي سرت في الكتاب، فهي روح إصلاحيّة وتصالحيّة، ومن الإصلاحيّة نبعت التصالحيّة، وظهرت، وتجلّت، وأثمرت هذا العمل الذي كتب بأسلوب هادئ، وبطريقة تتّسم بالاعتدال والاتّزان، وبمنهجيّة تنزع نحو التقارب والتصالح بين المسلمين.

وتأكيدًا لهذا المنحى الإصلاحيّ، عدّ الدكتور حسن حنفي أنّ الشيخ كاشف الغطاء، في هذا الكتاب، مثّل استمرارًا لجهود جمال الدين الأفغاني في الإصلاح، وفي توحيد الأمّة والتقريب بين السنّة والشّيعة[1].

وبتأثير هذه الروح الإصلاحيّة والتصالحيّة، احتفظ هذا الكتاب بحضوره وحيويّته في المجال التداوليّ، وحظي بقبول واستقبال حسن في أوساط المسلمين السنّة: علماء، وباحثين، ومثقّفين، ووجدوا فيه كتابًا يعرّف بالمسلمين الشّيعة، ويقدّم لهم معرفة موثوقة، صحّحت لهم الصورة، وأبانت لهم الحقيقة، وأكّدت إمكانيّة التقارب والتصالح بين المسلمين.

والذين تعرّفوا إلى هذا الكتاب امتدحوه من هذه الجهة، وخاصّة المصريّين الذين هم الأسبق ممّن تعرّفوا إليه، وتواصلوا معه، حتى إنّهم

---

(1) انظر: محمد الحسين كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص3.

قرضوا له، وكتبوا عنه، ورجعوا إليه، وطبعوه ونشروه في القاهرة، وشجّع على ذلك كون الكتاب قد استند إلى وقائع مصريّة شفهيّة وكتابيّة، أشار إليها المؤلّف في مقدّمة الكتاب، وعدّها من الدواعي التي جعلته يقدم على هذا التأليف.

وذكّر ببعض هذه الوقائع المصريّة وما تميّز به هذا الكتاب، الدكتور محمد كمال الدين إمام بقوله: «أرسلت الحكومة العراقيّة عددًا من أبنائها إلى دار العلوم العليا، ورأوا من أساتذتهم ثناء على علماء النجف، وإعجابًا باجتهاداتهم، ولم يأخذوا عليهم إلا انتمائهم الشّيعيّ، وكان ذلك دافعًا للشيخ كاشف الغطاء أن يكتب محاولته التقريبيّة الأولى في كتابه التصحيحيّ «أصل الشّيعة وأصولها»، ليردّ ما صدر شفهة وكتابة من شبهات حول الفقه الشّيعيّ، والكتاب لقي من الأصداء ما يستحقّه»[1].

وعن الاستقبال الحسن للكتاب، أشار إلى ذلك الدكتور محمد إبراهيم الفيومي بقوله: «استقبل العلماء كتاب «أصل الشّيعة وأصولها» للإمام المغفور له الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء النجفيّ، استقبالًا حسنًا، فأوقفهم على حقيقة التشيّع ومعتقد الشّيعة»[2].

ومعظم الكتّاب المصريّين الذين كتبوا عن العلاقات التصالحيّة بين السنّة والشّيعة، ودعوا إلى تجاوز ذهنيّة القطعيّة والانغلاق، معظم هؤلاء الكتّاب استندوا إلى كتاب الشيخ كاشف الغطاء، وتعاملوا معه بوصفه نصًّا مرجعيًا مهمًّا في هذا الشأن.

ومن هؤلاء الكتّاب الدكتور سليمان دنيا (1910ـ1988م)، في كتابه الوجيز «بين الشّيعة وأهل السنّة»، الذي طبعته وزارة الأوقاف المصريّة ونشرته في وقته، وفيه وصف الدكتور دنيا كاشف الغطاء بالعالم الكبير.

---

(1) مجموعة كتّاب، **الإمامان البروجردي وشلتوت رائدا التقريب**، ص230.

(2) محمد إبراهيم الفيومي، **في مناهج تجديد الفكر الإسلاميّ: التقريب بين المذاهب**، ص24.

ومن هؤلاء أيضًا، الدكتور علي عبدالواحد وافي في كتابه «بين الشّيعة والسنّة»، والدكتور أحمد كمال أبو المجد في كتابه «حوار لا مواجهة» الذي دعا فيه إلى حوار جديد بين السنّة والشّيعة، والكاتب فهمي هويدي في كتابه «أزمة الوعي الدينيّ»، والكاتب رجب البنا في كتابه «الشّيعة والسنّة واختلافات الفقه والفكر والتاريخ» إلى جانب آخرين.

والغريب في الأمر، أنّ الحاجة إلى هذا الكتاب، تتأكّد اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، فحالة الجهل بحقيقة المسلمين الشّيعة ما زالت سائدة، ليس على مستوى عوام الناس فحسب، وإنّما على مستوى الخواصّ أيضًا من مثقّفين وعلماء وباحثين، وبعضهم يصارحون بهذا الأمر، ولا يتكتّمون عليه.

وتتأكّد الحاجة اليوم إلى هذا الكتاب أيضًا، في ظلّ حرب التضليل والافتراء التي تشنّ على المسلمين الشّيعة، ومن المؤسف جدًا محاولة بعض العمل على طباعة أسوإ الكتب، وأكثرها ظلمًا وظلامًا لخلق حالة من الكراهية تجاه المسلمين الشّيعة، وتقبيح صورتهم، وتكريس ثقافة التباعد والقطيعة والانغلاق، والإطاحة بثقافة التقارب والتواصل والانفتاح.

مع كلّ ذلك، على المسلمين الشّيعة أن يلتزموا بمبدإ الأخوّة الإسلاميّة، ويتمسّكوا بنهج التقارب والتصالح بين المسلمين كافّة، فالطريق ما زال شاقًّا وطويلًا لتصحيح الصورة.

المصادر والمراجع

1 ـ إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه**، سميركو للطباعة، القاهرة، لا تا.

2 ـ أحمد أمين، **المهدي والمهدوية**، شركة نوابغ الفكر، القاهرة، 2009م.

3 ـ ــــــــــــــ، **حياتي**، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لا تا.

4 ـ أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة**، دار الشروق، القاهرة، 1988م.

5 ـ أنور الجندي، **الوحدة الإسلامية ضرورتها والوسائل العملية لتحقيقها**، دار الصحوة، القاهرة، 1994م.

6 ـ توشيهيكو إيزوتسو، «**مدخل إلى فلسفة المير داماد**»، ترجمة: محمد ثائر القدسي، مجلة: المحجّة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفيّة، العدد 13، بيروت، 2005م.

7 ـ جعفر السبحاني، **تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره**، دار الأضواء، بيروت، 1999م.

8 ـ ــــــــــــ، **رسائل أصولية**، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 1425هـ.

9 ـ ــــــــــــ، **موسوعة طبقات الفقهاء**، دار الأضواء، بيروت، 2001م.

10 ـ جميلة كديور، **المرأة رؤية من وراء جدر**، ترجمة: سرمد الطائي، دار الفكر، دمشق، 2001م.

11 ـ حسان عبد الله حسان متولي، **كشاف مجلة رسالة الإسلام**، الدار الإسلامية، بيروت، 2005م.

12 ـ حسين شرف الدين، **أبجدية الحوار: محاضرات وأبحاث للإمام السيد موسى الصدر**، دار الأرقم، صور، 1997م.

13 ـ حميد عنايت، **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة.

14 ـ رجب البنا، **الشيعة والسنة واختلافات الفقه والفكر والتاريخ**، دار المعرفة، القاهرة، 2005م.

15 ـ رشدي عليان، **دليل العقل عند الشيعة الإمامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008م.

16 ـ زكي الميلاد، **خطاب الوحدة الإسلامية: مساهمات الفكر الإصلاحي الشيعي**، دار الصفوة، بيروت، 1996م.

17 ـ زينب إبراهيم شوربا، **الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي**، دار الهادي، بيروت، 2004م.

18 ـ صابرينا ميرفان، **حركة الإصلاح الشيعي: علماء جبل عامل وأدباؤه من نهاية الدولة العثمانية إلى بداية استقلال لبنان**، ترجمة: هيثم الأمين، دار النهار، بيروت، 2003م.

19 ـ عبد الجبار الرفاعي، **إعداد وحوار: مقاصد الشريعة**، دار الفكر، دمشق، 2002م.

20 ـ عبد الحليم محمود، **الإسلام والعقل**، دار المعارف، القاهرة، 2008م.

21 ـ عبد الهادي الفضلي، **دروس في أصول فقه الإمامية**، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت، 2007م.

22 ـ عبد الكريم بي آزار شيرازي، **مقارنة المذاهب في تاريخ الفقه والفقهاء**، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، 2014م.

23 ـ عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم**، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1987م.

24 ـ عدنان فحص، **الإمام موسى الصدر: السيرة والفكر**، دار الفكر العربي، بيروت، 1996م.

25 ـ عدنان فرحان، **حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، دار الهادي، بيروت، 2004م.

26 ـ علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، لا تا.

27 ـ علي عبد الواحد وافي، **بين الشيعة والسنة**، نهضة مصر، القاهرة، 2008م.

28 ـ غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، 2001م.

29 ـ فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، دار الشروق، عمان، 1988م.

30 ـ فهمي هويدي، **أزمة الوعي الديني**، دار الحكمة، صنعاء، 1988م.

31 ـ كمال الحيدري، **مناهج المعرفة**، دار الفرقد، قم، 1424هـ.

32 ـ ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: كمال اليازجي، دار المشرق، بيروت، 2000م.

33 ـ مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 2002م.

34 ـ مجموعة كتّاب، **الإمامان البروجردي وشلتوت رائدا التقريب**، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، 2004م.

35 ـ ـــــــــــ، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987م.

36 ـ ـــــــــــ، **الهوية الثقافية: قراءات في البعد الثقافي لمسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، أعمال المؤتمر الرابع، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت، 2000م.

37 ـ محمد إبراهيم الفيومي، **في مناهج تجديد الفكر الإسلامي: التقريب بين المذاهب**، دار الفكر، القاهرة، 2001م.

38 ـ محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006م.

39 ـ محمد البجنوردي، «**تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجًا**»، مجلة: المنطلق الجديد (فصليّة)، العدد السابع، بيروت، خريف وشتاء 2004م.

40 ـ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، مكتبة النافذة، القاهرة، 2006م.

41 ـ محمدي الريشهري، **ميزان الحكمة**، دار الحديث، قم، 1422هـ.

42 ـ محمد أمين الإسترآبادي، **الفوائد المدنية**، تحقيق: رحمة الله الرحمتي الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1426هـ.

43 ـ محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، قم، 1421هـ.

44 ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1999م.

45 ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصريّة، صيدا ـ بيروت، 2003م.

46 ـ محمد جواد مغنية، **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، دار العلم للملايين، بيروت، 1975م.

47 ـ محمد حسين فضل الله، «**قضايا المرأة في الاجتهاد الإسلامي المعاصر**»، مجلة: الكلمة (فصليّة)، السنة الثانية عشرة، العدد 46، بيروت، شتاء 2005م/ 1426هـ.

48 ـ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لا تا.

49 ـ ـــــــــــ، **عقائد الإمامية**، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2004م.

50 ـ محمد سعيد آل ثابت، **الشيخ الزنجانيّ والوحدة الإسلامية**، المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، 2006م.

51 ـ محمد شريف أحمد، **تجديد الموقف الإسلامي في الفقه والفكر والسياسة**، دار الفكر، دمشق، 2004م.

52 ـ محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي

العربي، 2000م.

53 ـ محمد علي آذرشب، مسيرة التقريب: **عرض لجوانب من معالم مسيرة التقريب بين المذاهب الإسلامية خلال السنوات المائة الماضية، المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، 2010م.**

54 ـ ــــــــــــــ، **ملف التقريب**، المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، 1421هـ.

55 ـ محمد علي الجوزو، **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة**، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م.

56 ـ محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، 1991م.

57 ـ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1999م.

58 ـ ــــــــــــــ، **الستر والنظر**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1994م.

95 ـ ــــــــــــــ، **الوصايا**، دار النهار، بيروت، 2002م.

60 ـ ــــــــــــــ، **أهلية المرأة لتولي السلطة**، المؤسسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت، 1995م.

61 ـ ــــــــــــــ، **دراسات ومواقف في الدين والسياسة والمجتمع**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1993م.

62 ـ ــــــــــــــ، **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1992م.

63 ـ محمود شلتوت، «**قصة التقريب**»، مجلة: رسالة الإسلام، السنة الرابعة عشرة، العدد 55، القاهرة، 1964م.

64 ـ محمود قاسم، **الإسلام بين أمس وغده**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009م.

65 ـ مرتضى الرضوي، **في سبيل الوحدة الإسلامية**، مطبعة النجاح، القاهرة،

1980م.

66 ـ مرتضى مطهري، **الإسلام ومتطلبات العصر**، ترجمة: علي هاشم، دار الأمير، بيروت، 1992م.

67 ـ ــــــــــــ، **تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري**، دار الإرشاد، بيروت، 2009م.

68 ـ ــــــــــــ، **محاضرات في الدين والاجتماع**، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، الدار الإسلاميّة، بيروت، 2000م.

69 ـ ــــــــــــ، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، قم، لا تا.

70 ـ ــــــــــــ، **مدخل إلى العلوم الإسلامية: المنطق، الفلسفة**، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، قم، 2001م.

71 ـ مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، لا تا.

72 ـ مهدي مهريزي، «**الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسألة المرأة**»، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة: نصوص معاصرة (فصليّة)، السنة الثانية، العدد السادس، بيروت، ربيع 2006م.

73 ـ ــــــــــــ، **نحو فقه للمرأة يواكب الحياة**، دار الهادي، بيروت، 2002م.

74 ـ هادي خسروشاهي، **قصّة التقريب**، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، 2007م.

75 ـ هاملتون جيب، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة: هاشم الحسينيّ، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1966م.

76 ـ هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر، بيروت، 2004م.

77 ـ يوسف الصانعي، **إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار**، ترجمة: حيدر حب الله، مؤسسة الثقلين الثقافية، قم، 1427هـ.

78 ـ ــــــــــــــــ، **قيمومة الأم**، ترجمة: حيدر حب الله، مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، قم، 1427هـ.

79 ـ ــــــــــــــــ، **مساواة الدية: الرجل والمرأة والمسلم والكافر**، مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، قم، 1427هـ.

ما يثير الدهشة أن الفكر الإسلامي الشيعي لم يحافظ على وجوده في التاريخ فحسب؛ بل احتفظ كذلك بديناميته، وعرف بحسّ الحركة، وتميز بهذا الحسّ، وظل متغلبًا على مظاهر السكون ومتخطيًا آفات الجمود، وهذا الذي ضمن له إثبات وجوده في التاريخ، وامتلاك القدرة على عبور الأزمنة، فثمة تلازم بين الوجود والدينامية، فالوجود كاشف عن الدينامية، ولولا هذه الدينامية لما حصل وتحقق هذا الوجود، ومن الثابت أن السكون في سبيل الفناء والحركة سبيلٌ إلى البقاء.

ومنشأ هذه الدينامية وحسّ الحركة في الفكر الإسلامي الشيعي، نابع من مبدإ الاجتهاد الذي بقي مفتوحًا ولم يغلق على الرغم من جميع المحن الفكرية والتاريخية.

المؤلف

من المقدمة

Thought and Jurisprudence
Studies in Shiite Islamic Thought

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES



ISBN 978-614-427-0813

بالتعاون مع:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا، ط٥ - خلف الفانتزي وُرلد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com